عمر لطفي النجار

العقلُ والمعرفَةَ

بَيـنَ

الفلسَفة والقرُآن

بسم الله الرحمن الرحيم

ـ مقدمة:

انطلقت مع الوجوم ذات مرة، فتساءلت عن العقل، وإذ بصوت ينطلق من أعماقي قائلًا: أيها الإنسان!! ها هي الأرض، انظر، يا من جعلت من بطنك أعظم مقبرة في الوجود، انظر، انظر، ها هي الأعلام تشير إليك: ناطحات سحاب ومداخن، مشافي ومدمرات، سدود وموانئ، أنفاق ومسالك، مزارع ومناجم، حضائر ومسالخ، وليس هذا وأمثاله إلا أنت، ولولا العقل ما كنت مذكورًا بشيء.

نعم، نعم، فهل تراني غافلًا عن هذا يا صاحبي؟ لا، لا، فهيا معي إذًا للبحث عن العقل، علنا نراه عن كثب، بعد إذ رأينا بعض مظاهره أو تجلياته، ولكنها الحيرة والمفارقة! فأنا العاقل سأبحث عن العقل! والعقل عندها هو الموضوع للعقل نفسه، وهل للعين أن ترى نفسها؟ وإنه لمأزق حقًا، وهو جد خطير. وسجنت نفسي مع هذه المسألة حتى لم تعد تفارقني كيفما ارتحلت وكيفما فكرت، وداومت على هذه الحال سنين طويلة، وكلما مر بي الزمن ازدادت المسألة تعقيدًا: ما هو العقل؟ ومن هو العاقل؟ وما علاقة العقل بالإدراك الحسي؟ وكيف يكون ذا عالم مختلف؟ وما هي الأغراض التي دفعت الناس للاختلاف في فهم طبيعته وفهم مهامه؟ وأين هذا كله من الإيمان؟ وإن كان لنا التحديد بالإسلام، فهذا ما يجب أن نراه، وعندها سندرك أن القرآن قد اختلف عن غيره من أصحاب الفلسفة والإيمان، بما قاله عن العقل اللامذكور بالاسم، المذكور بالفعل لا سواه.

وفي سبيل العقل، خرجتُ مناديًا على ذوي الرأي في كل حدب وصوب، وكان أن اجتمع في بيتي ثلاثة أشخاص هم: حسناء، بركات، الشيخ، ومن خلال هؤلاء كان حوارنا حول العقل، وفق المستوى الفلسفي والعلمي والديني.

ـ قيمة العقل:

ولما استقر بنا المقام نحن الأربعة، قلت: اعلموا أيها السادة أن لفظة العقل، رغم ما تعنيه من وضوح في الدلالة فهي برأيي غامضة كل الغموض، وكل ما أرجوه من اجتماعنا هذا هو الوصول عن طريق الحوار والحجة لتحديد ما تعنيه هذه اللفظة بالضبط كدلالة أو فعل.

وقبل أن أتم كلامي، اندفعت حسناء لتقول بتأفف وتذمر: العقل؟! ما أتعسنا إن رحنا نلهث وراءه، فهو الجزار ومصاص الدماء ومبعث كل الفتن والأحقاد، إنه الحمق كله، وبالعقل أصبح لكل أمة تاريخها من الجريمة، وكل أمة تتباهى بتاريخها، أو بما فعلته من دمار وخراب بالأمم الأخرى، فها هي وسائل التدمير التي يملكها الإنسان، فهل كانت له لولا هذا الملعون الذي نسميه العقل؟ وإن قلتم أن به حياتنا وبقاءنا، فاعلموا "أن رجل الفكر لم يكن أنجح الرجال من أجل الحياة"[١]، وإن قلتم أن العقل والصواب صنوان، فاعلموا أن "نيتشه" و"ميكيافيلي" قد قالا: "أن الناس في الغالب الأعم يحققون أهدافاً نافعة لهم وللمجتمع عن طريق الالتزام في سلوكهم بأفكار خاطئة"[٢]، وإن قلتم أننا بالعقل نتميز عن الحيوانات فاعلموا أن "اخوان الصفا" في إحدى رسائلهم قد بينوا المساواة بين الحيوان والإنسان في القدرة على البرهان المنطقي والتأويل وإلى ما هنالك، بل إن "جيروم روراديوس" الإيطالي قد كتب هو الآخر "رسالة يؤكد فيها أن البشر أقل عقلًا من أدنى الحيوانات"[٣]، فدعكم بالله عليكم من العقل وجفافه، فالفكر كما يقول "توماس هاردي" : "آفة الجسد"[٤]، و"روسو" يقول: "إن الإنسان الطبيعي ليس ذاك الذي يفكر تفكيرًا عقليًا منطقيًا، فيحكم على كل شيء على أساس ما يحققه من نفع لشخصه أو لأصحابه، لكنه في الحقيقة ذاك الذي يشعر ويتأثر"[٥]، أي :

[١] ـ ص ٣٤٢ تشكيل العقل الحديث
[٢] ـ ص ٣٤٤ نفسه
[٣] ـ ص ١٢٦ المونادولوجيا
[٤] ـ ص ٣٣١ تشكيل العقل الحديث
[٥] ـ ص ٢٨ ج٢ تكوين العقل الحديث

"الوجدان – كما يقول جوته – هو كل شيء"[١]، فإننا بالعقل سنخسر أنفسنا، وتلك هي مأساتنا مع العقل، فدعكم منه، وابحثوا عن كيف يكون الحبُ بينكم.

وبعد أن صمتت حسناء، انطلق بركات ليقول بصوتٍ جهوري: صحيح، صحيح، إن ما تقوله حسناء صحيح، "فقيمة الإنسان لا تعتمد على ذكائه بل على طبيعته الأخلاقية"[٢]، وحتى الدين لا قيام له مع العقل، لأنه بطبيعته مما يخص "شؤون القلب"[٣]، لا مما يخص العقل، ولقد قال "مونتيني" وتلميذه "سيشرون" مثلًا: " إن خير وسيلة لتثبيت قواعد المسيحية في قلوب هؤلاء الملاحدة بأن نجعل منهم بيرونيين - شكاك - جدًا - وإذا ما فقد العقل الإنساني ثقته بنفسه، فسيتجه بلا عناء إلى الوحي"[٤]، ومن تأمل في العقل من حيث هو وسيلة للإدراك والمعرفة، فسوف يراه ولا صلة له مع المعرفة الحقيقية، وبالمقارنة نرى أن الحدس أو الكشف هو الأعظم والأصدق، ففي لمعة بارقة من بوارق الحدس يكون لنا "رؤية الحقيقة ودونما حاجة للمقدمات"[٥]، والتسلسل العلي وإلى ما هنالك، و"جاكوبي" اعتبر الحدس بصراحة ينبوع المعرفة النهائية، وقال أن اليقين المباشر الحاصل من الرؤيا الداخلية، هو الأعظم من البرهان المنطقي"[٦]، فمن أجل الحقيقة، ومن أجل الدين، ومن أجل المنفعة، أنصحكم بالإقلاع عن العقل للاتجاه نحو الكشف الذي لا مثيل له في قيمته.

وبالفضول قال صديق لي كان بضيافتي: لا، لا، فالإنسان بلا عقل حيوان أعجم، ولقد أدرك الفلاسفة أهمية العقل منذ القدم و"انكساغوراس" مثلًا ساوى بين الله والعقل، حتى جعله "الأصل في الوجود"، لأنه منظم الكل"[٧]، والعقلانيون في أيامنا وعلى رأسهم "بوسييه" و"فيلون"

---

[١] - ص ٣٣١ تشكيل العقل الحديث
[٢] - ص ٢٩ ج٢ تكوين العقل الحديث
[٣] - ص ٤٤ ج٢ نفسه
[٤] - ص ٤٢ مشكلات ما بعد الطبيعة
[٥] - ص ٣٨١ المعقول و اللامعقول
[٦] - ص ٤٤ ج٢ تكوين العقل الحديث
[٧] - ص ٢٠٣ شوبنهاور

و"مالبرانش"، يسوون بين العقل وما يسميه اللاهوت المسيحي "الكلمة" ويذهبون إلى حد القول: أليس العقل هو الله الذي عنه أبحث؟! فهم يحيلون إلى العقل كل السمات الأساسية التي كانت التقاليد تعزوها إلى فكرة الله"[١]، وها هو عبد الرحمن مرحبا، ينشد ويرتل في مديح العقل قائلًا: "به قضى الإنسان على طول النوى، وبه على العرش استوى، به صار وجال وطار كل مطار، وقال: أنا الواحد القهار"[٢]، وعند "ليبنتز" وحسب طريقته: " أن كل عقل في مجاله أشبه بألوهية صغيرة"[٣]، ولقد قال القاضي "عبد الجبار" شيخ المعتزلة أن " الخطأ شيء غير العقل" و"الدغماطيون" "لا يعرفون للمعرفة الإنسانية حدودًا، ويؤمنون إيمانًا مطلقًا بقدرة العقل"[٤]، فالعقل هو الأساس، ومن تخلص منه فلا بد له من السقوط في الهاوية، وعندها لا شيء بحوزته إلا الجهل والتخلف والضعف، فعضوا على عقولكم بالنواجذ، واحذروا أردية المخادعين، لأنه لا شيء في صدورهم إلا الشر، وليس بعسلهم إلا السم، وإلا فأنتم الساعون لهلاككم بأيديكم.

وذهبتُ بعدها إلى نفسي قائلًا: يا إلهي! فقد أصبحتْ لفظة العقل لدى القوم ذات معانٍ أيديولوجية مختلفة، فمن أجل الدين وإعلاءً للقلب، انبثقت المحاولات لاغتيال العقل، ومن أجل اغتيال الدين، تم تأليه العقل، هذا عجيب! ونظرت بعدها إلى الشيخ وأنا أقول: ما رأيكَ يا شيخنا بما سمعتَ من مدحٍ وذم للعقل؟

فقال الشيخ: بالعقل كرم الله سبحانه وتعالى الإنسان، على غيره من الكائنات، هذا صحيح، ولكن ها هنا دقيقة يجب ملاحظتها: فالعقل كما أراه، هو الفعل المعرفي، فليس من شيءٍ اسمه العقل، وإن كان لنا هذا، فسوف يكون لنا التخلص بالفعل من أعظم غموض قد يعترض المستخدمين إلى لفظة العقل، وإن قلنا أن الإنسان هو بكله عند الفعل، عندها فلا فصل بين الدماغ

---

[١] - ص ٨ العقل و المعايير
[٢] - ص ٢٢ من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية
[٣] - ص ١٦٥ المونادولوجيا
[٤] - ص ٥١ محاورات في الدين الطبيعي

والقلب، ولا فصل بين العقل والحواس، وعندها أيضًا لا حدس إلا عن مخزون كان عن الفعل، وبالنتيجة فلا إيديولوجيات لاستعمار العقل، ولا عقل بالنعت دون الفعل، بهذا لا بسواه يكون فهمنا للعقل كفعلٍ بنَّاء ومتميز.

- العقل بين الفعل والجوهر:

وبعد أن هزَّ بركات رأسه قال : لا، لا، فلفظة العقل تستخدم للدلالة على الجوهر، فالعقل "جوهر روحي"، وما هو بالفعل الذي يخص الجوارح، ولو لم يكن العقل جوهرًا لكانت المادة عاقلة، أو لكان العقل أو الوعي عن المادة، ولكن لا عقل ولا وعي في المادة، ولهذا فإن العقل ينتمي بوجوده إلى العالم اللامادي، عالم الجواهر، و"هيرقليطس" مثلًا نادى "بفكرة اللوجوس" أو العقل الكوني"[1] كمصدر للعقل الإنسان، و"انكساغوراس" و"زينون"، ومن تبعهما من أصحاب الرواق، و"ديوجين الأبولوني" وغير هؤلاء كثير، وكلٌ على طريقته قد قرروا صحة الافتراض القائل بالمصدر اللاطبيعي للعقل، لا فرق إن سميناه "واهب الصور" أو "النفس الكلية" أو "الله" الموجود في الطبيعة أو الموجود خارجها، والعقل عندها هو العقل "العالمي العام"[2] الذي "بواسطته تعمل عقولنا الضئيلة"[3].

فقال الشيخ: ولكن هل للقائلين بالجوهر، إدراك الجوهر حتى قالوا الذي قالوه؟

قال بركات: لا، لا، فليس لأحد إدراك الجوهر، "إنه الشيء في ذاته"، أي الذي لا يُدرك على حد تعبير "كنط"، فكيف يكون لنا إدراكه وهو اللامدرَك؟ وإلا فيجب علينا إدراك الله قبل الإيمان بوجوده، وهل يعقل هذا؟!

فقال الشيخ: أي أن الجوهر عند أصحابه ليس إلا افتراضًا تفسيريًا، ولكن الافتراض قد يصدق وقد يكذب، والمؤسف أن افتراض الجوهر غير خاضع لامتحان صدقه أو كذبه، وإن كان هذا شأنه فليس لنا إذًا إلا رؤية أو إدراك المراد من هذا الافتراض، بهذا سنفهم ما يعنيه الجوهر، فلما أراد فلاسفة اليونان مثلًا تفسير أصل الوجود، رأينا كل فيلسوف وقد تبنى جوهرًا مختلفاً عن الآخر، "فالماء عند طاليس جوهر الوجود، بينما هو الهواء عند

---

[1] - ص ١٨ تكوين العقل العربي

[2] - ص ٨٤ العقل منبع الحكمة

[3] - ص ٨٢ نفسه

انكسمانس، أو النار عند هيرقليطس، وهو الذرة عند جماعة الذريين أمثال ديموقريطس واليوقيبس، وهو العدد عند الفيثاغوريين"[1]، وبالنتيجة نرى أن المقترَح للتفسير هو الجوهر أو هو الافتراض الأهم برأي صاحبه، ولقد قال الغزالي بهذا الخصوص: "الجوهر اسم وضعه واضع اللغة لحجر يعرفه الصيرفي، ونقله المتكلم – أو الفيلسوف – إلى معنى هو أحد أقسام الموجودات، وقال ابن رشد هذا الاسم عند المتفلسفين منقول من الجوهر عند الجمهور، وهو الحجارة التي يغالون في أثمانها"[2]، أي: أن الجوهر هو ما يراه الفيلسوف ذا قيمة وأهمية في التفسير، وهما مصدر افتراضه، وإذا ما تم البحث عما يعنيه المهم، فسوف تراهم وقد قذفوه إلى ما وراء التغير المُدرَك، وعندها لا وجود له إلا في الثابت اللامدرك، وإذا ما نظروا في المتفرقات لتفسيرها، وجدوه في الحامل الذي تجتمع عليه، وعندها فهو الجوهر "لجميع العناصر الأخرى"[3]، ولهذا أصبح من المألوف تحديدهم للجوهر بالماهية الثابتة، فعند "أرسطو" مثلًا: "الجوهر هو الماهية التي يقوم عليها وجود كائن فردي معين، هذه الماهية ثابتة، حتى وإن تغيرت كل الخصائص الخارجية التي تميز هذا الكائن من حجم وكيفيات وعلاقات"[4]، وعلى مستوى الأشياء مثلًا، نراهم يقولون: "ليس ثمت غير مادة واحدة، وما المواد الجزئية غير حالات مختلفة لتلك المادة الواحدة التي يطلق عليها اسم "الجوهر""[5]، وها هو "برجسون" مثلًا لمَّا حلل العلاقة بين التغير وافتراض الجوهر نراه يقول: "إن جميع أساليبنا في الكلام والتفكير والإدراك تشتمل على الاعتقاد بأن السكون والثبات هما الأصل، وأن الحركة والتغير أشبه بطارئين يتضايفان إلى أشياء هي بذاتها لا تتحرك، وهي بذاتها لا تتغير، إن تصورنا للتغير هو تصور صفات أو حالات تتعاقب على جوهر يقتصر دوره على حمل الحالات والصفات المتعاقبة، فهو الثابت نفسه"[6]، إنه الثابت إذًا! أما "جون لوك" فقد

---

[1] - ص ٩٥ جون لوك
[2] - ص ١٥٥ العقل و الوجود
[3] - ص ٥٠ العقل و المعايير
[4] - ص ٢٣ المونادولوجيا
[5] - ص ٨٥ شوبنهاور
[6] - ص ٧٤ الفكر و الواقع المتحرك

أزاح النقاب عن طبيعة الجوهر بقوله: "فالفكرة التي نطلق عليها الاسم العام "جوهر" لن تعبِّر عن شيء سوى تلك الدعامة المجهولة التي نفترض وجودها لترتكز عليها تلك الصفات التي ندرك أنها موجودة والتي لا يمكن أن نتخيل وجودها بدون شيء يدعمها"[١]، و"كنط" قد افترض "الشيء في ذاته" "لأنه قد اعترف منذ البداية بوجود واقع ثابت يؤثر على شعورنا"[٢].

وبالنتيجة: الجوهر عند أصحابه ليس إلا الثابت المجهول، أو العلة المجهولة للتفسير! أو هو الاسم المفترض الذي لا مسمى له مُدرك، أي هو اعتقاد ولا شيء آخر، وهل من الصواب إذًا تحصيل العلم عن طريق التفسير بالمجهول أو الاعتقاد؟! وإن فسرنا علاقة العقل بالمعرفة عن طريق افتراض الجوهر، عندها فلا معنى لما نقول، وإن قصدنا المعنى لما نقول فليس لنا حينئذ إلا المساواة بين العقل وفعل المعرفة.

فقال بركات: أي وكأنما تنشدُ الربط ما بين العقل والإدراك الحسي، أليس كذلك؟

قال الشيخ: نعم، نعم، وهل لنا من معقول دونما إدراك يسبقه؟ لا، بل ولا إدراك إلا وهو مشروط بالحواس لأنه لا مجرد إلا وهو المجرد عن المحسوس.

وبعد أن قهقه بركات قال بسخرية: ولكن الإدراك الحسي غير قادر على إدراك حقيقة الأشياء أو ماهيتها، وإن قلنا أن للأشياء حقيقة غير الطعم واللون والكم والكيف، فحتمًا سوف لا ندركها إلا عن طريق العقل، فالعقل هو المُدرك للماهية اللامدركة للحواس، والإدراك عن طريق الحواس، سيبقى هو الأدنى مقارنة بالذي يأتينا عن طريق العقل، فالخلود مثلًا كفكرة عقلية، لا يمكن الحصول عليه إلا من خلال فكرة الجوهر الذي هو حقيقة الإنسان، فطالما – كما يقول ليبنتز – أن الجوهر أو المونادة أو الذرة الروحية "لا تقبل

---

[١] - ص ٢٣٠ جون لوك
[٢] - ص ١٠٤ كانت

القسمة لهذا فهي خالدة، ولا شك أن هذا يسري على مونادة العقل"[1]، وطالما العقل هو الروح، وطالما لا فساد لغير المنقسم، فالإنسان إذًا خالدٌ بروحه، وأين هذا من الإدراك الحسي الذي لا حكم له إلا على المحسوس الذي يخص الجثة والدود وإلى ما هنالك؟

فقال الشيخ: الخلود كقضية ما ورائية، لم تكن للإنسان عن طريق الإدراك العقلي، ولا هي عن تحليل لطبيعة الجوهر المفترض، وكيف لنا هذا والجوهر لا مدرَك؟ إنه الإيمان، وبتصديق الخبر الإلهي نعتقد ونؤمن بالخلود، وتعالوا نسأل "ليبنتز" عما تعنيه المونادة أو الجوهر مقارنة بالوجود: فمن قوله باللامنقسم كحجة للخلود، كان بالمقابل اللاعلم به، كنفي لوجوده، أي إن "هذا الجوهر - كما يقول لا يمكن أن يكون موضوعًا من موضوعات العلم الحديث"[2] لأنه لا أجزاء له، بل ولا يمكن للجوهر أو المونادة "أن تُعرف عن طريق الحواس والخيال، لأنها لا تحتوي على أجزاء"[3]، حتى أنه لم يقل بنفي القسمة والأجزاء عن الجوهر إلا ليحرره من برهان الوجود، ولكنه حينئذ هو اللاموجود، وبالتالي فلا وجود للخلود، طالما لا حامل للخلود إلا العدم! وها هو "برجسون" يقول وقد اعتمر قلبه بالحزن: "إذا كان هذا الحامل أو الجوهر – الذي لا لون له يتلون دون انقطاع بلون الأشياء التي تغطيه فإنه يبدو في نظرنا بسبب عدم تحديده، كما لو لم يكن موجودًا. وفي الحق ليس لهذا الحامل حقيقة واقعية"[4]، أما "بوانكاريه" فقد ذهب إلى حد أبعد من ذلك بقوله: "فليس العلم وحده هو العاجز عن الكشف عن طبيعة الأشياء – أو جوهرها – بل لا شيء يستطيع أن يكشف لنا عنها، وإذا كان هنالك من يعرفها، فإنه لن يجد الكلمات التي يعبِّر بها عنها"[5]، وعندها حسب رأيه لا حقيقي إلا المدرَك، أما "باركلي" فقد طعن هو الآخر فكرة الجوهر بالمنفعة والبقاء، حيث قال: "إنني اعتقد أن الأشياء الواقعية هي

---

[1] - ص ٣٤ المونادولوجيا
[2] - ص ٢٤ المونادولوجيا
[3] - ص ٩٢ نفسه ، حاشية
[4] - ص ١٣ التطور الخالق
[5] - ص ٣٤٥ – ٣٤٦ المنهاج التجريبي و تطور الفكر العلمي

نفس الأشياء التي أراها وأحسها وأدركها بحواسي. فهذه الأشياء هي التي أعرفها، وأجد في معرفتها ما يحقق كل مطالبي وأغراضي في الحياة"[١] وليس وراء ذلك من شيء، "إنني أرى هذه الحبة من الكريز وألمسها وأتذوقها، وهي من أجل ذلك موجودة وجودًا واقعيًا، اسقط من حسابك الاحساسات المختلفة، ملمسها الناعم، رطوبتها، لونها الأحمر، وطعمها الحار، ستتلاشى هذه الحبة من الكريز"[٢]، ومن نفس التجربة يقول "هيوم" : "لو استبعدنا هذه الصفات الحسية من موضوعات الحس لما بقي هناك في العالم أي شيء يسمى الجوهر"[٣] إلا بما يعنيه العدم، والجوهر عندها هو العدم، ولمَّا طارد "باشلار" التطبيقات العملية لفكرة الجوهر، وجد أنها هي المسؤولة عن وجود كل العوائق أمام التقدم العلمي، وفي هذا يقول: "إن العقبة الجوهرانية، شيمة العقبات المعرفية كافة"[٤]، ولهذا نعتْ فكرة الجوهر بـ"العقل القبعلمي" على حد تعبيره، "فالاقتناع الجوهراني – كما يقول – يحول دون تنويع التجربة"[٥] طالما لا اتجاه له إلا للداخل دون التجربة المعنية بالموجود، ومن كان له معرفة الباطن أو الجوهر، فهو عندها في غنى عن معرفة الظاهر، ولكن لا علم ولا معرفة عندها إلا الاطمئنان الزائف مع تحصيل كل العلم الذي لا معنى له إلا الجهل المطلق.

فقال بركات: ولكن كيف لكَ نفي التمييز بين الباطن والظاهر في الأشياء، إن كان الله سبحانه وتعالى قد قال به، واسمع لما يلي: يقول تعالى: "يعلمون ظاهرًا الحياة من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون"[٦]، أي: لكل شيء ظاهر وباطن وبالطبع لا حقيقي كما يقول الله إلا في الباطن.

وبعد أن قهقه الشيخ قال: ولكن موضوع الآية هو المقارنة بين من يعمل لحياته الدنيا، وبين من يعمل لحياته الآخرة، وليس فيها مما يخص

---

[١] - ص ١٣٧ باركلي
[٢] - ص ١٦٩ نفسه
[٣] - ص ١٨٦ جون لوك
[٤] - ص ٩٧ تكوين العقل العلمي
[٥] - ص ٨٤ نفسه
[٦] - الروم ٧

تقسيم الشيء إلى باطن وظاهر، ولقد قال "ابن كثير" في تفسيرها: "أي أكثر الناس ليس لهم علمٌ إلا بالدنيا وأكسابها وشئونها وما فيها، فهم حُذَّاق أذكياء في تحصيلها ووجوه مكاسبها وهم غافلون في أمور الدين وما ينفعهم في الدار الآخرة، كأن أحدهم مغفل لا ذهن له ولا فكرة" أما إن قلنا أن الآخرة هي الحقيقة والقيمة فهذا لا يعني أنها الباطن، بل ولا ذُكر الباطن في الآية كاتجاه معاكس للظاهر.

قال بركات: ولكن بإنكارك العقل كجوهر، كأنما قد أنكرت الروح، لأن العقل هو الروح نفسه، وبالتالي فأنتَ مُلزم على إنكار وجود الله عز وجل، طالما قد أنكرت وجود كُل ما لا يدرَك.

ـ العقل والميتافيزيقا:

فقال الشيخ: إن الاعتقاد بوجود الله سبحانه وتعالى عن طريق العقل ليس إلا افتراضًا استدلاليًا، أما وجود الله كيقين، فليس لنا إلا عن طريق الرسل والأنبياء، فالتجربة المحسوسة التي يخضعون لها، والتجربة المحسوسة مع ما أتوا به، والتجربة المحسوسة مع المعجزات، والتجربة المحسوسة مع المتشابه الذي ندرك إحكامه، هذا كله هو الناطق بوجود الله تجريبيًا، وليس لنا من يقين بغير هذا السبيل. وهب من جهة أخرى، أني آمنتُ بوجود الله عن طريق الاستدلال، فكيف لي حينئذ معرفة ما يريده الله مني أو من البشر؟ وإن قلنا لا معرفة فالإله حينئذ ليس إلا فكرة لا نفع منها ولا ضرر، أما من حيث أن العقل هو الروح، فاعلم أنه لا إدراك للروح بلا بدن، كما لا إدراك للبدن بلا روح، فالإنسان بكله، أي بما هو روح وبدن هو الفاعل للإدراك.

فقال بركات: لا، لا، هذا خطأ، لأنه لا معرفة إلا للروح، فالروح هي وسيلتنا بالمعرفة، فإن مات البدن بالرياضات، تحررت الروح من سجنها، وبتحررها هذا يكون انطلاقها لإدراك الملأ الأعلى الذي هو عالمها الذي فارقته، أو لتتذكر ذلك العالم الذي كانت فيه قبل أن سُجنت بالبدن، والمعرفة عندها تذكُّر والجهل نسيان، أو هي هبوط المعارف من عقول الملأ الأعلى عن طريق الانعكاس، ولهذا نقول: أنه لا إدراك للعالم اللامادي إلا بالعقل اللامادي، فالشبيه كمبدأ يدرك الشبيه، ومن عرف نفسه كمبدأ آخر عرف ربه، ومن كان لله كان الله له، وعندها فلا خافية تخفى على هذا العارف لا فرق إن كانت في السَموات أو الأرض.

ومن دهشتي مما سمعت قلت في نفسي: يا إلهي! فالمعرفة حسب هذا الرجل إما عن طريق صاعدة وإما هابطة، وإما تذكُّر، وكلها عن طريق الروح، والأغرب أن موضوع هذه المعرفة مطلق غير محدود، إنه ما وراء العالم، هذا عجيب! وبعد أن استيقظت من دهشتي سألت الشيخ قائلًا: فهل لنا يا شيخنا المعرفة المطلقة إن حررنا الروح من البدن كما يزعم هذا الرجل؟

وبعد أن قال الشيخ: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، أردف قائلًا: ومن تمعن بهذا المنهج المزعوم وبأغراض أصحابه سيراه مؤديًا ولا بد لزعم اكتساب النبوة، وهو ما زعموه بالفعل، ولهذا أيضًا نفوا الاصطفاء أو عمموه حتى شملهم، كما سيؤدي من جهة أخرى للمساواة في الصفات بين الله والإنسان، وهذا بالطبع ما ينكره الله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا، ولو عدنا إلى القرآن لرأينا أن معرفة ما وراء العالم، أو ما يسمى بالمعرفة الميتافيزيقية على التعميم، فسوف نرى أنها لم تكن للإنسان كمعرفة صحيحة إلا عن طريق الخبر الوارد عن الرسل تحديدًا، فالميتافيزيقا ليست بموضوع معرفي للإنسان إلا وهي على الظن، وكل المعرفة التي تخصنا كفعل نراها في القرآن وقد قُيدت بالإدراك الحسي الذي لا يقين معرفي دونه، وبهذا النفي، أو بنفي الميتافيزيقا كموضوع معرفي للإنسان يكون الحفاظ على الاستخدام الصحيح للعقل، وهذا ما يجب ألا ننساه.

وبعد أن ابتسم الشيخ بركات بسخرية قال: ولكن "الميتافيزيقا حافز بشري، أو ميل فطري بشري ومن يطلب من الناس أن يعيشوا بدون ميتافيزيقا إنما ينشد المحال، وهو أشبه بمن يطالب الناس بأن يحيوا بدون علاقات جنسية"[١]، وكل إنسان له ميتافيزيقاه، وعقلنا دومًا على طموح "لا يهدأ أو يستكين – كما يقول كنط – للبحث عن الميتافيزيقا"[٢]، إنه الميل الفطري ولهذا "لا سبيل إلى محوه أو القضاء عليه"[٣]، وهل من فلسفة بلا ميتافيزيقا؟ لا، فالميتافيزيقا هي الموضوع للفلسفة، فالفلسفة دومًا "تتناول موضوعات تتعدى حدود التجربة الإنسانية، ودومًا موضوعها ظاهرات لا يمكن أن تصل إليها المعرفة أو الإدراك الحسي في سيرها العادي"[٤]، فالإلهيات أو الميتافيزيقا، و"منذ عهد مدرسة أرسطو وهي تعني حرفيًا الأشياء التي تقوم فوق الطبيعة أو ما بعد الطبيعة"[٥]، أي إن ما فوق الطبيعة

[١] - ص ١٨ – ١٩ تشكيل العقل الحديث
[٢] - ص ٩١٧ نقد العقل المجرد
[٣] - ص ١٥٧ كانت
[٤] - ص ٣٦٣ المشكلات الكبرى
[٥] - ص ٢٦ نفسه

هو موضوع الفلسفة، وإن قلنا بإلغاء الميتافيزيقا فهو الإلغاء للفلسفة وهذا خطأ كبير، ففي الفكر المتيافيزيقي نربح الكثير، فبه نمتد بمعارفنا إلى آفاق بعيدة لنبلغ "موضوعات لا مشروطة ومطلقة، مثل النفس باعتبارها موضوعًا في ذاته، والعالم باعتباره حقيقة مطلقة، والله كأساس لكل حقيقة"[١]، وعن الفكر الميتافيزيقي كانت "المُثل" الأفلاطونية و"التسلسل المراتبي الغائي" الأرسطي، والمبادئ الأولية للتيار العقلاني، والشيء في ذاته الكانتي، و"المطلق" الجدلي الهيجلي، و"مطلق برادلي"[٢]. فهل من حقنا التسخيف بهذا كله؟ لا، ومن العار أن نسجن أنفسنا بالإدراك الحسي، دونما أن نتعداه، وإن فعلنا هذا فنحن والحيوانات حينئذ سواء، فالإنسان لا سواه هو المفكر الميتافيزيقي الوحيد، فدعكم من الحواس بالله عليكم، واهجروا كُل ما هو متغير، هذا ما تقوله الميتافيزيقا، التي لها أن "تبلغ المطلق"[٣]، فهيا "إلى البحث عن واقع الأشياء فوق الزمان، وراء ما يتحرك ويتغير، خارج ما تدركه حواسنا ويدركه شعورنا"[٤]، حيث لا حق كما قال "زينون" إلا "فيما لا يتغير"، أو فيما هو "وراء السطح الظاهري للأشياء"[٥]، "فالميتافيزيقا هي التي تصل إلى معرفة المطلق"[٦]، وهل من عقل بلا كليات؟ لا، ولكن لا كليات بلا ميتافيزيقا، وبالتالي فلا علم دونها، وبها يكون "تحقيق الوحدة المطلقة للتجربة"[٧]، فالعلم كما هو معروف "لا يستطيع أن يتمثل الأشياء تمثلًا تامًا وسوف يبقى شيء ما خارج تناوله، وهذا الشيء هو ما تحاول الميتافيزيقا أن تعرفه"[٨]، لأن "وظيفتها أن تقبض على الوجود تمامه وفي جملته"[٩]. وماذا لو نظرنا إلى علاقة الميتافيزيقا بالعلم؟ إن فعلنا فسوف نجد أن الميتافيزيقا قد

---

[١] - ص ١٦٦ فلسفة كنط
[٢] - ص ٥٠ نقد العقل الوضعي
[٣] - ص ١٧٦ الفكر و الواقع المتحرك
[٤] - ص ٩ نفسه
[٥] - ص ٤٥٦ دراسات في الفلسفة المعاصرة
[٦] - ص ٤٢ فلسفة المعرفة عند غاشتون باشلار
[٧] - ص ١١١ كانت
[٨] - ص ١٥٣ فلسفة كانط
[٩] - ص ١٥٤ نفسه

تقدم اسهامًا معينًا للعلم"[١]، و"بيترو مدور" يقول: إن الميتافيزيقا "سماد يمكن أن يغذي نمو الأفكار العلمية"[٢]، والدكتور محمد عابد الجابري يقول: "إن إهمال ما لا يمكن التحقق منه بالتجربة بدعوى مطاردة الافكار الميتافيزيقية يمكن أن يؤدي إلى توقف العلم بتوقف الاكتشاف الذي لا بد فيه من إبداعات الخيال والعقل"[٣]، ولما نظر "بوبر" في العلاقة بين العلم والميتافيزيقا قال: "فتاريخيًا نشأ العلم من رحم الميتافيزيقا، والأفكار التي لم تكن قابلة للتحقق في وقت ما تصبح قابلة للتحقق في وقت آخر"[٤]، بل "إن الميتافيزيقا كما تصورها "فشز" ليست إلا امتدادًا للعلم"[٥]، أما "كنط" فيرى أن الميتافيزيقا علم نظري محض، بمعنى أنها مستقلة تمام الاستقلال عن كل تجربة. وأن الرياضيات تشبه الميتافيزيقا من حيث أنها علم نظري ينصب على بعض المفاهيم أو التصورات"[٦]، واعلموا أيها السادة: " إن البحث العلمي لا يمنع إطلاقًا الفرضية الميتافيزيقية، فالعديد من الاكتشافات قد وجهها منذ فيثاغور إلى آينشتاين مرورًا بنيوتن، هذا الميتافيزيق المتعلق بتناسق الطبيعة"[٧]، وهل بعد هذا كله تقولون أن الميتافيزيقا هي العدوة للعقل والعقبة أمام العلم؟! لا، لا، فليس لنا ترك الميتافيزيقا إلا إن أردنا التخلي عن الحقيقة، إلا إن أردنا نسف العلم من جذوره، إلا إن أردنا أن نكون ولا تمييز بيننا وبين الحيوانات.

فقال الشيخ: ولكن ما رأيك لو نظرنا بطبيعة المنهج الميتافيزيقي مقارنة بمعايير الخطأ والصواب؟ فمعارف الميتافيزيقي إما عن حدس وكشف، وعندها لا شيء إلا المزاعم، وإما عن أقيسة عما هو مدُرك لتعميمها على ما لم يدرك، وهذا بالطبع غير جائز، وإن حدث فلا يقين فيه، وإما عن تهيؤات وتخيلات، ليست بذات صلة مع الموجود، والمتخيل عندها كأنما هو المقترح للإيجاد. أما من حيث أن الفرض العلمي هو افتراض ميتافيزيقي، فعلينا

---

[١] - ص ٣٥ نظرية المعرفة العلمية
[٢] - ص ٦٣ الاستقراء و الحدس في التفكير العلمي
[٣] - ص ٣١ تطور الفكر الرياضي و العقلانية المعاصرة
[٤] - ص ٩٢ نقد العقل الوضعي
[٥] - ص ٢٠٦ مشكلات ما بعد الطبيعة
[٦] - ص ١٥٢ كانت
[٧] - ص ٩١ مناهج البحث العلمي

معرفة أن الافتراضات على التعميم منها ما هو صادق ومنها ما هو كاذب، والصادق دومًا هو الذي يُدرك صدقه تجريبيًا، وقولنا مثلًا عن الكسوف أنه عن حوت أراد ابتلاع القمر هو افتراض خاطئ إلا إن أردنا الحوت، وهذا ما لم يكن، وبالتالي فهو افتراض خاطئ، والميتافيزيقي إن حدثنا بمعارفه فهو المنبئ لنا عن خياله، على الأقل لأنه لا إدراك لنا بما يحدثنا عنه، و"هزيود" مثلا يدعي صراحة أن ما يقوله لا يأتي من لدنه وإنما هي آلهات الفنون"[1] هي التي نظمت كل ما قاله من أشعار، و"بارمنيدس" الذي يحكي كيف امتطى عربة الشمس وكيف قادته الآلهة التي علمته العلم، يقول : إن قصيدته عن الوجود، ليست إلا كلمات الآلهة، وقد ذهب هيراقليطس وأنباذقليس إلى ما هو أبعد من هذا، فكلاهما يفتخر بأنه كان على اتصال حميم وثيق مع الألوهية منذ البدء، وأنباذقليس قال عن نفسه: أنه إله جاء إلى الأرض منفيًا، ويتفضل الآن بنقل بعض معارفه إلى البشر الفانين"[2]. فهل لنا امتحان صدق وكذب هذه المزاعم؟ فالميتافيزيقي دومًا فوق المعايير، ولا حجة له إلا التهديد، ودومًا يقول: سلِّم تسلم، فالشك ممنوع والامتحان مرفوع، حيث لا شك ولا امتحان لهذا الكائن المقدس، فإن قال مثلًا أن الأرض مستوية أو مسطحة كالبساط فلا يجب بعدها اتخاذ أي افتراض مهما يكن إن كان فيه تكذيب المقدس، وبالمنهج الميتافيزيقي "رأى طاليس الأرض وكأنها سفينه لها إلى حد ما شكل اسطواني مسطح، تقوم على ظهر "اوقيانوس" المحيط"[3]، ثم بهذا التصور أو الخيال كان له تفسير الزلازل: بأنها الاهتزاز للأرض التي على الماء، فالفكر الميتافيزيقي إذًا سواءً بطبيعته أو بثماره غير خاضع للامتحان التجريبي، ولن يؤخذ إلا بالتسليم، ولقد قال "افلاطون" وهو الميتافيزيقي في كل مذهبه الفلسفي: "بصدد ما لم يعرفه المرء من أشياء وما لم يشعر به قط، لا يمكن فيما يتهيأ لي، لا أن يخطئ ولا أن يبدي رأيًا فاسدًا أو خاطئاً"[4]، أي إن الميتافيزيقا، ستبقى دائمًا أبدًا على الحياد، لا هي بالصادقة ولا بالكاذبة،

---

[1] - ص ٩٨ المشكلات الكبرى
[2] - ص ٩٩ نفسه
[3] - ص ٢٦٣ نفسه
[4] - ص ٢١٠ الثيئتس

طالما لا إدراك لنا لقضاياها التي تتحدث عنها، وهذا ما لاحظه أيضًا المناطقة الوضعيون في عصرنا الراهن، حيث قالوا ومنهم "فتجنشتاين": "أن المسائل الميتافيزيقة ومحاولة الإجابة عنها مسائل زائفة، ولا يمكن الإجابة عنها، لأن القضايا الميتافيزيقية هي تلك التي تدعي أنها تقدم لنا معرفة عن شيء يتجاوز كل خبرة، وفي اعتقادهم أن ما لا يمكن أن يكون موضع خبرة لا يمكن معرفته، ولا حتى التحدث عنه بلغة ذات معنى"[١]، "فهذه العلوم الميتافيزيقية ترفض السماح بإجراء عملية التكذيب على القضايا"[٢]، والقضايا الميتافيزيقية أو "ألفاظها إنما تعبر عن فئات فارغة بغير أفراد، ولهذا فالإثبات والنفي فيها سواء"[٣]، أي هي "أشباه قضايا"[٤]، وما هي بالقضايا الحقيقية، وهي بالنتيجة ليست إلا ضربًا "من الترف العقلي"[٥]، ولقد قال "سبنسر": إن الميتافيزيقا هي "علم ما لا يقبل العلم والمعرفة"[٦]، كما قال "ابن تيمية": "إن القياس البرهاني لا يُثبت الصانع أو الخالق إذ الصانع موجود بعينه، والقياس البرهاني لا يثبت سوى كليات مطلقة مقدرة في الأذهان لا محققة في الأعيان"[٧]، وابن خلدون يقول: "ومن الأمور التي لا يدركها العقل بأدواته ومقولاته، حقيقة الألوهية وحقيقة النفس وأحوالها ومصيرها بعد مفارقة البدن، ومنها حقيقة النبوة والخلق والملائكة وجميع الموجودات الروحانية. فالموجودات التي وراء الحس ذواتها مجهولة لنا ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها، لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الجزئية المشخصة إنما هو ممكن فيما هو مُدرك لنا، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية ، حتى نجرد منها ماهيات أخرى، فلا يتأتى لنا برهان عليها، فما لا مادة له، لا يمكن البرهان عليه"[٨]، كما قال أيضًا في "مقدمته": إن العقل "ميزان

[١] - ص ٢٩ برتراندراسون
[٢] - ص ٣٦ نظرية المعرفة العلمية
[٣] - ص ١١٤ المنطق الوضعي
[٤] - ص ٢٨٩ دراسات في الفلسفة المعاصرة
[٥] - ص ١٢٧ المعقول و اللامعقول
[٦] - ص ٦٩ مشكلات ما بعد الطبيعة
[٧] - ص ٢٠٦ مناهج البحث عند مفكري الإسلام
[٨] - ص ٧٧٧ من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية

صحيح، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال"[١]، فالمحسوس إذًا أو ما يمكن إدراكه هو الموضوع الحقيقي للمعرفة العلمية ولقد قال كونت: "إن العلم لا يبحث في ماهية الأشياء وإنما يكتفي بالوقوف عند حد الوصف الخارجي للظاهرة"[٢] و"هيوم" يقول: "إن الإيمان بالتجربة والوقائع يحد من قدرة العقل ويقف حائلًا أمام انطلاقه الميتافيزيقي"[٣]، وبهذا أيضا قال "بيكون": إن العقل لا يحتاج إلى أجنحة بل إلى إثقاله بالرصاص"[٤]، وكلمة صادقة قالها "ديوجينيز" سائلًا فيلسوفاً ميتافيزيقًا بعد محاضرة ألقاها منذ كم من الأيام رجعت من السماء؟"[٥]، وعندها خجل الفيلسوف من نفسه. أما إن كانت الميتافيزيقيا ترى مبرر وجودها من حيث قدرتها على إيجاد الكليات لأصحاب العلم، فإن "كونت" يقول: "ليس من سبيل إلى سد الباب في وجه الميتافيزيقا، وأصحابها سوا إنشاء اختصاص علمي جديد، يضاف إلى الاختصاصات القائمة تكون مهمته دراسة التعميمات العلمية"[٦]، فالعلماء بالفعل هم الأولى بثمارهم وشئونهم من المتطفلين عليهم.

قلت: ولكن كيف للميتافيزيقي، وهو الذي يعي وهن يقينه أن يثق بما لديه من مزاعم، وهل يعقل للإنسان أن يخدع نفسه بهذا الشكل؟

فقال الشيخ: إن الجواب على هذا التساؤل سنراه لو تأملنا أحوال الميتافيزيقي قبل انطلاقه للميتافيزيقا، فالمجتمع اليوناني مثلًا يتألف من طبقتين: العبيد والسادة، ورغبة في تحليق السادة إلى مجالات لا يطالها العبيد انطلقوا إلى الميتافيزيقا التي أصبحت تعني اللاعمل، للحياة بعيدًا مع التأمل فيما وراء العالم، فالعمل أو المعرفة الحسية للعبيد، والتأمل أو المعرفة الميتافيزيقية للسادة. وهنالك أيضًا أسبابًا أخرى لاتخاذ هذا المنهج، منشؤها

---

[١] - ص ٧٧٩ نفسه
[٢] - ص ٢١ نظرية المعرفة العلمية
[٣] - ص ١٠ محاورات في الدين الطبيعي
[٤] - ص ٢٥ المنهاج التجريبي و تطور الفكر الفلسفي
[٥] - ص ٢٩ المشكلات الكبرى
[٦] - ص ٥٤ تطور الفكر الرياضي و العقلانية المعاصرة

الخطأ في فهم اللغة، فأصحاب الميتافيزيقيا في الغالب "يستدلون من خواص اللغة على خواص العالم"[١]، وأن "الغالبية العظمى من المشكلات الميتافيزيقية هي وليدة ذلك المرض الذي يقع الفلاسفة ضحية له، حين يحولون التعبيرات المستخدمة في اللغة إلى مجالات أخرى لا تنطبق فيها على الإطلاق"[٢]، والعاطفة هي الأخرى من ضمن الأسباب التي ولدت الميتافيزيقا فإن أراد الفيلسوف تبرير عواطفه أو اعتقاداته نراه وقد امتد بعواطفه وانفعالاته "إلى ما وراء حدودها المشروعة ليقدمها على صورة نظريات ووقائع موضوعية"، بينما هي في الواقع "لا تنطوي على دلالات أو معان منطقية"، وهل الفيلسوف الميتافيزيقي إلا "ذلك الذي يجد سببًا، وبالتالي يلتمس مبررًا لكل معتقد من معتقداته؟"[٣] أما السبب الأيديولوجي لإيجاد الفكر الميتافيزيقي فنراه ماثلًا في المحاولة التي تسعى لترميم فجوات الإدراك الحسي أو التمرد عليه، حتى قيل: إن الميتافيزيقا بالأصل ليست إلا تجسيدًا تاريخيًا لأزمة التناقض بين الحس والعقل"[٤]، أي أن الفهم السيء للعقل لا بد يؤدي إلى الميتافيزيقا، ومن باب الفهم السيء للعقل، تكون المساواة عند الميتافيزيقي ما بين العقل والخيال، "وكثيرًا ما يتوهم أن أداته هي العقل أو التفكير، لا الخيال أو العاطفة، بينما الواقع كما يقول "كرناب" أن تأملاته كلها لا تخرج عن كونها أحلام شاعر ضلَّ سبيله"[٥].

فقال حسناء وكلها دهشة: ولكنك قد حيرتي يا شيخ، فالدين والإدراك الحسي كما هو معروف لا يلتقيان، فقضايا الدين كلها قضايا ميتافيزيقية، والإدراك الحسي لا يعترف إلا بما هو مُدرك، فكيف تقول بالجمع بينهما؟ خاصة وقد أصبحت تنكر شرعية الفكر الميتافيزيقي، وهل من برهان على قضايا الدين إلا من خلال هذا الفكر؟ شأنك عجيب ومحير، أم أنك لا تعي أبعاد ما تقول؟

---

[١] - ص ٢٧٠ فلسفة برتراند رسل
[٢] - ص ٢٧٧ دراسات في الفلسفة المعاصرة
[٣] - ص ١٦٥ فلسفة كانط
[٤] - ص ٦١ نقد العقل الوضعي
[٥] - ص ٢٩١ دراسات في الفلسفة المعاصر

فقال الشيخ: لا، لا، فأنا أعي جيدًا ما أقول، فقضايا الدين تؤخذ بالإيمان، وهذا ما قلناه أي بعد التجربة مع صدق الخبر يكون الإيمان، وليس لأحد في دنياه إدراك تلك القضايا، لا قبل الخبر ولا بعده، هذا ما يقوله الدين، أما الميتافيزيقا وطالما تزعم إدراك ما وراء العالم فشأنها مختلف، وطالما أن معارف الميتافيزيقي خبرية من لدن نفسه أو تهيؤاته، وطالما الكافر والمسيء لاستخدام عقله سيان، لهذا نرى الله سبحانه وقد ذمه كثيرًا في كتابه تبعًا للوجوه التالية لنشأة الميتافيزيقيا:

١ – الميتافيزيقا تؤخذ بالتقليد والإرث عن الآباء: فالتقليد سبب من أسباب إيجاد واستمرار الفكر الميتافيزيقي، ولهذا ذم الله المقلدين: "وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون"[١]، "أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون"[٢].

٢ – الملائكة من موضوعات الميتافيزيقا: "وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً أشهدوا خلقهم"[٣]، "أم خلقنا الملائكة إناثاً وهم شاهدون ألا إنهم من إفكهم ليقولون"[٤]، "أم لكم سلطان مبين، فأتوا بكتابكم إن كنتم صادقين"[٥]، فالملائكة حسب خبر الميتافيزيقي إناث!!: "ليسمون الملائكة تسمية الأنثى، وما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً"[٦]، وهم حسب زعمه بنات الله: "أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى، ألكم الذكر وله الأنثى، تلك إذًا قسمة ضيزى، إن هي أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى، أم للإنسان ما تمنى"[٧]، "قالوا اتخذ

---

[١] - المائدة ١٠٤
[٢] - البقرة ١٧٠
[٣] - الزخرف ١٩
[٤] - الصافات ١٥٠ – ١٥١
[٥] - الصافات ١٥٧
[٦] - النجم ٢٧ – ٢٨
[٧] - النجم ١٩ - ٢٤

الله ولدًا، ما لهم به من علم ولا لآبائهم كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا"[1] . فأخبار الميتافيزيقي إذًا إنما هي من هواه ومما يتمنى، إنها الكذب، وكيف تكون صادقة طالما لا كتاب ولا علم من الله يقول بالذي قاله؟ أو طالما ما رأى الملائكة لمَّا خلقهم الله، إنه الكذب والظن وتحويل الألفاظ إلى كائنات، هذا كله هو مصدر أنبائه، "أعنده علم الغيب فهو يرى؟"[2]، لا، وإن زعم هذا فهو الكذوب.

٣ – زعم الشركاء مع الله خبر ميتافيزيقي ولا برهان له على هذا الخبر: " ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به"[3]، وعن الأصنام "... يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله" ولكن الله عز وجل يرد عليهم قائلًا: "قل أتنبئون الله بما لا يعلم في السَموات ولا في الأرض سبحانه وتعالى عما يشركون"[4]، وعن تقييم خبرهم يقول: "إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون"[5]، "وما يتبع أكثرهم إلا ظنًا"[6]. أي إن هذا الخبر كاذب من الأساس وليس من صلة بينه وبين العلم: "وجعلوا لله شركاء الجن... بغير علم سبحانه وتعالى عما يصفون"[7]، وإن كان الشركاء موجودون حقًا فهم الخالقون مع الله، ولكن الله يقول: لا شركاء، وإن صح زعمهم فلا بد لهم من كتاب إلهي أخذوا عنه العلم بما لا يُدرك لهم، وهذا ما لم يكن: "أم أتيناهم كتابًا من قبله فهم به مستمسكون"[8]، ولا ورد الشرك في كتاب عن الله قط: "ما لكم كيف تحكمون أم لكم كتاب فيه تدرسون"[9]، "أم لهم إله غير الله"[10]، لا، فلا إله إلا الله، فليس لهم إلا الكذب: "قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن

[1] - الكهف ٤ – ٥
[2] - النجم ٣٥
[3] - المؤمنون ١١٧
[4] - يونس ١٨
[5] - يونس ٦٦
[6] - يونس ٣٥
[7] - الأنعام ١٠٠
[8] - الزخرف ٢١
[9] - القلم ٣٦ – ٣٧
[10] - الطور ٤٣

تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون"[١]، "أعنده علم الغيب فهو يرى"، أم تراه كتب ما رأى: "أم عندهم الغيب فهم يكتبون"[٢]، وإن كان السمع مصدرًا للعلم، فهل للميتافيزيقي ذلك السمع الذي وصل إلى ما وراء العالم: "أم لهم سُلَم يستمعون فيه فليأت مستمعهم بسلطان مبين"[٣]، ولكن لا كتاب، لا علم، لا رؤية، لا سمع، وبانعدام هذا كله فليس للميتافيزيقي عندها إلا الظن والكذب، وما الميتافيزيقيون إلا: "ويقذفون بالغيب من مكان بعيد"[٤]، ومن طلب السلامة فهو المطيع لأمره حيث قال سبحانه: "ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا"[٥].

٤ – التنبؤ بالمصير خبر ميتافيزيقي، وهو كاذب: "وقالوا لن تمسنا النار إلا أيامًا معدودة قل اتخذتم عند الله عهدًا فلن يخلف الله عهده أم تقولون على الله ما لا تعلمون"[٦]، وطالما لا عهد، فهم بجهلهم وأمانيهم قالوا الذي زعموه: "و قالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودًا أو نصارى تلك أمانيهم"[٧]

٥ – القول باللاغاية من خلق الكون: خبر ميتافيزيقي ظني: "وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلًا ذلك ظن الذين كفروا فويلٌ للذين كفروا من النار"[٨]. وكيف للميتافيزيقي الزعم بقِدم العالم والنفس إن قال تعالى: "ما أشهدتهم خلق السَموات والأرض ولا خلق أنفسهم"[٩]

٦ – معرفة ما يريده الله خبر ميتافيزيقي: وعندما نسب المشركون ما حللوه وحرموه إلى الله قال تعالى: "أنبئوني بعلم إن كنت صادقين"[١٠]، أي من كذبهم نسبوا ما حللوه وحرموه إلى الله، والزاعمون لمعرفة المشيئة أو القدر

---

[١] - الأنعام ١٤٩
[٢] - القلم ٤٧ ، الطور ٤١
[٣] - الطور ٣٨
[٤] - سبأ ٥٣
[٥] - الإسراء ٣٦
[٦] - البقرة ٨٠
[٧] - البقرة ١١١
[٨] - ص ٢٧
[٩] - الكهف ٥١
[١٠] - الأنعام ١٤٣

هم أيضًا مخطئون: "قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون"[١].

وبالنتيجة نقول: إن كل الأخبار الماورائية أو الميتافيزيقية لم تكن إلا عن سبل غير مشروعة، وإلا فكيف للإنسان العلم بما لم يُدرك، فإن كان إدراكه عاجزاً عن بلوغ ما وراء العالم، أيكون له العلم به عندها؟ لا، فالبصر عاجز ولا رؤية به لله أو العالم الآخر: "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير"[٢]، وعن عجز البصر قال سبحانه وتعالى: "فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم"[٣]، وموسى عليه السلام: "قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني"[٤]، "وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أُنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيرا"[٥]، وفرعون بجهله طلب هو الآخر رؤية الله: "وقال يا هامان ابن لي صرحًا لعلي أبلغ الأسباب، أسباب السَموات فأطلع إلى إله موسى"[٦]. والسمع عاجز أيضًا عن إدراك العالم الآخر: "وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله أو تأتينا آية"[٧]، فالعالم الآخر بالنسبة لنا غيب، حتى الرسول ﷺ لا علم له به: "ما كان لي من علم بالملأ الأعلى إذ يختصمون، إن يُوحى إلي إلاَّ أنما أنا نذير مبين"[٨]، أي لا علم بالعالم الآخر أو الغيب إلا عن طريق الوحي أو الرسل: "وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء"[٩]، "عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول"[١٠] وبهذا الشرط، فكل ميتافيزيقي عندها، أو كل من زعم معرفة الغيب، فكأنما الزاعم

---

[١] - الأنعام ١٤٨

[٢] - الأنعام ١٠٣

[٣] - النساء ١٥٣ ، البقرة ٥٥

[٤] - الأعراف ١٤٣

[٥] - الفرقان ٢١

[٦] - غافر ٣٦ ــ ٣٧ ، القصص ٣٨

[٧] - البقرة ١١٨

[٨] - ص ٦٩ ــ ٧٠

[٩] - آل عمران ١٧٩

[١٠] - الجن ٢٦ ــ ٢٧

للنبوة والرسالة وكل ما لديه عندها من أنباء أو أخبار فهي كاذبة، فلا الحدس ولا العقل بالمعنى الكشفي أو الحدسي بنافع كوسيلة معرفية لإدراك ذلك العالم، بل ولا إدراك حقيقي على الإطلاق، إلا عن طريق الخبر الإلهي الوارد إلى الرسل، فالخبر هو موضوع الإدراك، ولا إدراك لنا لموضوع الخبر.

قلت: صحيح، صحيح، فإن لم ينشغل العقل البشري بما وراء العالم، فهو حتمًا المستريح من ذلك العناء الذي لا طائل منه، "ولكم ضيَّعت الصيف من لبن"!

- الدين والتقدم العلمي:

فقالت حسناء: ولكن حتى إن نفيت قضايا الميتافيزيقيا عن الإدراك فهي كما نرى باقية عن طريق الرسل، وببقائها سوف تبقى كأعظم عقبة في طريق العلم، وطالما الدين هو الميتافيزيقيا لهذا فسوف استعرض عليكم ما فعله الدين، مع العلم والعلماء تبعًا لما يلي:

1- الدين يمنع الافتراضات العلمية ويحارب أصحابها: فمن المعروف أن دراسة الكون عند اليونان "غير جائزة لأنها تقتحم مجال الألوهية، وتقود إلى إنكار وجود الآلهة وقصة محاكمة انكساجوراس معروفة، فقد اتهم بأن نظريته في تكوُّن الأجسام السماوية تتضمن أن الشمس والقمر ليسا إلهين"[١]، فكيف يسمحون له بهذا الافتراض وهم المعتقدون لألوهية الشمس والقمر؟ أما في عصرنا الحديث فقد حاربت الكنيسة الافتراض القائل بتعدد الحياة على كواكب أخرى، "وقد أُعدم "جوردانو برونو" حرقًا في 17 شباط عام1600م لأنه أعلن إيمانه بتعدد الأرض"[٢]، فكيف يكون صحيحًا هذا الافتراض إن كان المسيح الذي هو ابن الله الوحيد قد أرسله الله إلى الأرض لخلاص البشر، فإن كان هناك بشرًا على كواكب أخرى فهذا يعني أن عيسى الذي مات على الأرض ليس هو الولد الوحيد لله، لأنه لا بد لله أن يرسل إليهم من يخلصهم، وعندها فإما الدين وإما العلم، ولا بد من موت أحدهما. وعن كروية الأرض، فقد "حكمت الكنيسة بالخطأ على الرأي القائل بأن الناس يعيشون على الجهات المتقابلة من الكرة الأرضية محتجة أنه لو كان الأمر كذلك لما كان الجنس البشري منحدرًا كله من آدم ولما أمكن أن ينقذه المسيح"[٣]، ونظرية "كوبرنيك" التي تقول بدوران الأرض حول الشمس، "لوثر حسبها فكرة حمقاء بسبب ما جاء في الكتاب المقدس من أن يوشع أوقف الشمس، و"ملناختون" اعتبرها نظرية إلحادية وقال بوجوب طيها"[٤]، أي كيف ليوشع

[١] - ص ٢٨ المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية

[٢] - ص ١٣٨ – ١٣٩ فلسفة العلم – الصلة بين العلم و الفلسفة

[٣] - ص ٣٢٩ ج١ تكوين العقل الحديث

[٤] - ص ٣٦٢ – ٣٦٣ نفسه

إيقافها، إن لم تكن هي التي تدور حول الأرض؟ وعندما انتصر "جاليلو" لنظرية "كوبرنيك" وبرهن على صحتها صرَّح الأب "لوريني": "بأن مذهب جاليلو كفر وأن تعاليمه إلحادًا وأن جزاءه القتل لا محالة"[١]، وبعدها "قررت محكمة التفتيش أنها نظرية إلحادية من حيث الشكل، ومباينة للكتاب المقدس"[٢] من حيث المضمون، و"رجل الكنيسة الدومانيكاني كاسيني يدعو المناصرين لآراء جاليلو إلى الابتعاد عن النظر إلى السماء لأن في ذلك جرمًا عظيمًا، وكان يرى أيضًا بأن علم الهندسة من عمل الشيطان، وأن الرياضيات حصيلة فكر الملحدين"[٣].

2– الدين يؤدي إلى السياسة اللامعقولة: وقصة اختيار البابا "سلستين" الخامس شاهد على السياسة اللامعقولة لرجال الدين "فقد شغر الكرسي البابوي، واجتمع مجلس الكرادلة لينتخب من يملؤه. وظل المجلس سنتين متواصلتين يدرس أمر انتخاب الشخص الملائم لأصعب وأعقد مركز في العالم المسيحي، وأخيرًا انتخب الكرادلة وبعد الدراسة والتفكير فلاحًا جاهلًا متطيرًا مسنًا في الثمانين من عمره صرف حياته بكاملها كراهب متنسك منعزل في مغاور إحدى الجبال، وما ذاك إلا أنهم كانوا يعتقدون أن القوة الخفية في حياة القديس تستطيع أن تأتي بالمعجزات!!"[٤].

3– العلم وعصمة التفسير للنصوص المقدسة: إن القول بعصمة النصوص أو بعصمة المفسرين لها من أشد العوائق التي اصطدم بها العلماء، فـ"سانتيانا والأسقف أوشير بناء على تفسير النصوص المعصومة قالا: بأن الحياة على الأرض ابتدأت في سنة 4004 ق.م، ونهاية حياتها أو الحياة على الأرض ستكون في عام 4004 ب.م"[٥]، وحسب "دانتي" الذي اعتمد هو الآخر على النصوص المعصومة يرى أن المسيح قد وُلد "في العام 5200

---

[١] - ص ٤٢ ظاهرة العلم الحديث
[٢] - ص ٣٦٨ ج١ تكوين العقل الحديث
[٣] - ص ٤٢ ظاهرة العلم الحديث
[٤] - ص ١٢٥ ج١ تكوين العقل الحديث
[٥] - ص ٦٣ ج١ نفسه

بعد الخليقة، ولما كانت الحياة على الأرض بكاملها تنتهي في 7000 سنة فقد بقي لها حسب رأيه، أي بعد عام 1300م خمسمائة سنة فقط"[١]. ولكن لمَّا بدأت "تتوافر معلومات كافية في مجال علم طبقات الأرض "الجيولوجيا" جعلت أحداثاً مثل تاريخ الخلق الذي حدَّد له الأسقف أوشير عام 4004 ق.م أمورًا غير صادقة"[٢]. ولهذا على الأقل فلا بد من منع الجيولوجيا كعلم إن أراد رجال الدين الحفاظ على عصمة نصوصهم!

4- العلم وأسرار الدين: التثليث مثلًا من الأسرار الكنائسية السبعة، ولكن ما الذي نقوله عن علاقة التثليث مع العقل أو الرياضيات؟ نقول: إن الرياضيات على النقيض الصريح لعقيدة التثليث المسيحية، "إذ لا نجد نسقًا رياضيًا سويًا يقبل القول بأن الثلاثة ثلاثة وفي الوقت ذاته واحد"[٣]، فالثلاثة تساوي واحد في الدين ولا تساوي بينهما في الرياضيات، ولهذا نُسبت الرياضيات إلى الشيطان!

5- الدين يحارب العقل: الدين لا يتخلى عن النصوص، حتى لو برهن العلم أو التجربة على خطئها، فالنصوص معصومة، أخطأت أم لم تخطئ، وطالما لا إدراك للخطأ إلا عن طريق العقل إذا لا بد من اغتيال العقل، وبهذا القصد يقول القديس "فرانسيس": "لنفترض أن لديك من البراعة والعلم ما يمكنك من معرفة جميع الأشياء، والتكلم بجميع اللغات، والإحاطة بمجاري النجوم وجميع الأمور الأخرى. ومع ذلك بوسعي أن أسألك: أي شيء هو هذا الذي تفتخر به؟ إن شيطان واحد في الجحيم يعرف أكثر من جميع رجال الأرض"[٤]. إذا فلا طائل إن استخدمنا العقل، والدين لا العقل هو الذي يجب أن يعيش، و"اوغسطين" و"كالفن" رفضا أيضًا كل رأي أو افتراض "ما لم يجد في الكتاب المقدس تأييدًا له"[٥]، و"لوثر" هاجم "ملكة العقل مرعدًا في

---

[١] - ص ٨٣ ج١ نفسه

[٢] - ص ١٨٤ تشكيل العقل الحديث

[٣] - ص ١٨٤ نفسه

[٤] - ص ١٨٠ ج١ تكوين العقل الحديث

[٥] - ص ٢٤٨ ج١ نفسه

التنديد بها واصفاً إياها بأنها تلك المجنونة الصغيرة الحمقاء، عروس الشيطان، السيدة العقل، ألد أعداء الله، وقال أيضًا: نحن نعرف أن ملكة العقل من الشيطان لا تفعل سوى التشهير والأذى في كل ما يقوله الله ويفعله"[١]، و"ترتوليان" هو الآخر قد "رفض العقل بصورة تامة، وآمن بالمستحيل لكونه مستحيلًا، وأرنوبيوس الذي لم يجد فائدة لأية معرفة كانت، كانا يمثلان كنيسة الغرب أصدق تمثيل"[٢]. وهكذا إذًا أصبحنا مخيرين ما بين العقل أو الدين، ولكن لا للدين، ونعم للعقل، ولقد قال "كرين برينتون" من وحي هذا الخيار: "إن مسار العقيدة العقلانية يتجه إلى الابتعاد عن المسيحية، وأبغض شيء للعقلاني هو ذلك المزاج الفكري الذي تعبِّر عنه عبارة: أؤمن به لأنه مستحيل"[٣]، وعلى التعميم نرى أنه "لم يعد أمام العلماء في مواجهة كنائس المسيحية إلا النضال من أجل علمانية التعليم"[٤]، ولهذا قرر الباحث "أندرو ديكسن وايت" في كتابه "تاريخ النزاع بين العلم واللاهوت": "إن الدين كان واحدًا من العوامل التي أضرَّت بالعلم ووقف دون الإسراع في تطوير مسيرته"[٥]، وحتى أن محاولة "وليم جيمس" للتوفيق بين العقل والدين من خلال المنفعة التي ستكون لنا عن الدين بقوله: "للمرء أن يؤمن بكل المسائل التي لا يجدُ من البراهين النظرية ما يؤيدها ما دام يجد ميولًا نفسية تدعوه إلى الإيمان بها"[٦]، وهي محاولة فاشلة، لأن الميل النفسي كحكم هو الآخر بعيد كل البعد عما نعيه بحكم العقل، أو الحكم العقلي، وإن كان الدين بالنتيجة على تلك الطبيعة التي رأيناه عليها فالدين عندها هو الأفيون الذي به إزالة العقل، ولا بد لنا إن أردنا التقدم العلمي من تحطيم الدين وإغلاق سبله، وتدمير كل ما له صلة به، بهذا فقط يكون خلاصنا من الفكر الميتافيزيقي.

---

[١] - ص ٢٧٢ ج١ نفسه
[٢] - ص ٩٩٩ ج١ نفسه
[٣] - ص ١٢٤ تشكيل العقل الحديث
[٤] - ص ٩٢ مناهج البحث العلمي
[٥] - ص ٣٥ ظاهرة العلم الحديث
[٦] - ص ١٧٦ العقل و الدين

فقال الشيخ: ولكن ألا ترين معي أن تعميم تاريخ الكنيسة مع العلم أو العقل على كل الأديان شيء خاطئ، والحقيقة أن هناك أديان لا دين واحد، وليس هناك من صراع بين العقل والدين في القرآن، وإنما العكس هو الصحيح، ولو قرأتِ موقف القرآن من العلماء والمنهج العلمي لأدركتِ عندها أن الإسلام شيء آخر متميز عن جميع الأديان، ويكفي لهذا الغرض إدراكنا إلى اللغز المقصود من وراء ربط القرآن بين العقل والإدراك الحسي من خلال ما يعنيه العقل المعرفي، وهذا ما لم يقله دين من الأديان، وكما أن هناك ميتافيزيقا فاسدة فهنالك أيضًا الميتافيزيقا الصادقة التي لا وجود لها بشكل كامل إلا في القرآن المحفوظ من التحريف، والمتشابَه كمثل، هذا المحكم بتقدمنا العلمي، هو الشاهد على أن ميتافيزيقا القرآن هي الحق من الحق سبحانه وتعالى.

ـ طبيعة العقل وظواهر البارا سيكولوجيا:

وقبل أن يتم الشيخ كلامه قال بركات: دعكم من هذا بالله عليكم، وإن شئتم اليقين المُدرك فسوف أدلكم عليه، وبالبرهان اليقيني، ستقولون أن العقل جوهر، إنه الروح، ولكم نحمد الله أن أصبحنا في أيامنا هذه ندرك الروح أو العقل تجريبيًا، وباليقين سنقول أنه ليس بعد برهان الوجود من برهان، ومن أراد المكابرة فعلى عقله يتكبَّر، وها هي ظواهر البارا سيكولوجيا التي منها: التنويم المغناطيسي والتخاطر، والشفاء الروحي، وتحريك الأشياء والتأثير فيها عن بعد، والاستقصاء والهالة، ودموع الصور، والقنقنة، والشغب، والسير على النار، والجروح التي لا تنزف، والتنبؤ، وعبقريات الطفولة. كل ذلك يشير إلى وجود الفعل عن الروح أو العقل ودونما حاجة إلى الجسد، وإن صحَّ هذا في هذه الظواهر، حقَّ لنا حينئذ تعميم الإدراك بالروح بعد تحرره من الجسد بالموت أو عن طريق الرياضات المؤدية للموت المُراد. وإن شئتم الذهاب معي إلى سوق البارا سيكولوجيا، فسوف أريكم هذه الظواهر رؤية العين، وهنالك سيكون الكلام الفصل.

قلت: نعم، نعم، فلنذهب إذًا إلى ذلك السوق، وما رأيكم أيها القوم؟

فقال الجميع: نعم، نعم.

وبدخولنا السوق سمعنا إحداهن تنادي بصوت قوي: تعالوا أيها الناس، وانظروا إلى عبقرية هذا الطفل، فهو الدليل على وجود الأرواح التي تعطينا العلم. وبالفعل سألناه عن الرياضة والفلسفة والعلوم، وكان يجيب عنها بأسرع مما توقعناه، ولما أدركتْ صاحبة السوق وأسمها "زرقاء" ما بنا من دهشة، انطلقت قائلة: اعلموا أيها السادة، أن هذا الطفل ليس إلا وسيطاً روحيًا، "في سن مبكرة"[١]، وما أدركتموه لم يكن إلا عن روح استحوذت عليه حتى نطقت بتجربتها ومعارفها من خلال جسده.

---

[١] ـ ص ٧٦٥ ج١ الإنسان روح لا جسد

فقالت حسناء: لا، لا، فليس من المعقول أن نفسر أمثال هذه الظواهر بالهراء، وما نراه من العبقرية والذكاء لهذا الطفل إنما هو "نمو غير عادي في الغدد الصماء"[1]، أو كناتج عن التقاط لا وعيه لهذه المعلومات من الآخرين الذين لهم هذا العلم، أو كناتج وراثي عن أسلافه العباقرة، ولا علاقة لهذا كله بالأرواح، وافتراضكم للأرواح حسب رأيي، ليس إلا تفسير المجهول بمجهول أكبر منه.

وخلال سيرنا في السوق: رأينا حوضًا قد ملئ بالنار، وأناس يسيرون فوقها حفاة، دون أن يأبهوا بشيء فلا النار تحرق أقدامهم ولا هم يتألمون منها، وبجانب الحوض رأينا رجالًا يأكلون السموم القاتلة بلذة ونهم، دون أن يصابوا بأذى، وآخرون يثقبون أشداقهم بالسكاكين والأسياخ، دون أن تخرج منهم نقطة واحدة من الدم. ولما سألت عن تعليل هذا كله قالت زرقاء: اعلموا أن هؤلاء الذين رأيتم، كلهم وسطاء، "فجسم الوسيط يصبح محكومًا كله بروح غير متجسدة تقوم بزحزحة روح الوسيط وإحساسه كيما تحل محلها"[2]، ولهذا فلا ألم ولا دماء ولا شعور بألم ولا موت.

فقالت حسناء: لا، لا، فما ترونه أيها السادة ليس إلا تنويمًا مغناطيسيًا للجميع، حتى أصبحنا نرى ما يريده المنوِّم، فلا سير على النار، ولا سم يؤكل، ولا سيخ يثقب، بل وبإمكانه أيضًا أن يرينا الحبل حية تسعى، وإلا فما المعنى من قوله تعالى: "وسحروا أعين الناس"؟

ولما انتهت من كلامها قهقه رجل من الحوض، ثم قال بعدها: لا، لا تتعجلي الأمور يا امرأة، واحذري تكذيب عينيكِ بالنعوت والاتهام، واذهبي إن شئتِ المزيد إلى أصحابنا الذين يعالجون مرضاهم عن طريق الأرواح، لعلكِ تدركين كيف تكون الأرواح فاعلة، وذات وجود حقيقي مُدْرَك.

وذهبنا إلى قاعة الشفاء بالفعل، وإذ بها تعج بالمرضى الذين أتوا للعلاج، ولما نظرت زرقاء إلى أحدهم قالت: انظروا إلى هذا الرجل الذي

---

[1] - ص ١٣ الحاسة السادسة و الطاقة النفسية

[2] - ص ٢٢٨ ج١ الإنسان روح لا جسد

لازمه الشلل مدة طويلة، وها هو كما ترون قد أصبح في حالة حسنة بفعل العلاج الذي تقوم به الأرواح عن طريق يد ذلك الوسيط.

وبعد أن قهقهت حسناء بسخرية قالت: لا، لا، فهؤلاء الروحيون لا رصيد لهم إلا استغلال الجهل، وما يزعمونه فعلًا للأرواح ليس في حقيقة الأمر، كما يقول "كريليان"، إلا يد لها القدرة على استقطاب "شحنة كهربائية معكوسة مساوية بقيمتها أي مقدارها الشحنة السلبية في جسم المريض، فيتولد حقل كهربائي بين يد الشافي وجسم المريض يؤثر على الخلايا المريضة تمامًا كما يحصل عند العلاج بالكهرباء"[١]، ولا شيء غريب في هذا الأمر، ثم لوت بجذعها نحو الباب وهي تقول: هيا، هيا، فليس هنا من شيء جدير بالاهتمام.

وعندما قصدنا الخروج قالت زرقاء: رويدكم أيها القوم، فلا تتعجلوا الأمور، وما زال لدينا الكثير الكثير، ولا بد لكم أن تروا كيف تقوم الأرواح بإجراء العمليات الجراحية التي منها استئصال الزائدة الدودية لذلك المريض. انظروا، ها هي لجنة التدقيق قد حضرت هي الأخرى، وبوجودها فلا غش ولا تلاعب.

وبعد أن أُطفئت المصابيح القوية، استعيض عنها بمصباح ذي لون أحمر خافت وبعد رؤيتنا لبعض الحركات وسماعنا لبعض الأصوات دون رؤية المصدر التي تحدث عنه نهض المعالج أو ما يسمى بالوسيط، ليقول وقد حمل بيده وعاءً زجاجيًا قد مُلئ بالكحول: انظروا معي إلى هذا الوعاء، ها هي الزائدة الدودية التي استأصلتها الروح أمامكم بالعملية الجراحية التي رأيتم"[٢].

ولما صفق الحضور، صرخت حسناء بنزق: هراء، هذا هراء وألاعيب.

---

[١] - ص ١١٢ – ١١٣ الحاسة السادسة و الطاقة النفسية

[٢] - ص ٥٧٢ ج١ الإنسان روح لا جسد

فقال بركات: وكيف تكون الألاعيب وقد أجريت العملية أمام لجنة قد زودت بأحدث أجهزة المراقبة، وبالمنطق فإما أن تعللي ما رأيتِ وتفسرينه وإما أن تعترفي بجهلكِ، وليس بهذا من عار عليكِ إن كنت تطلبين العلم على الحقيقة أما أن تكون الشتائم وسيلتك في دحض الآراء أو لإيقاف البحوث، فهذا هو العار نفسه.

فقالت حسناء: لا، لا، فلا شيء حقيقي فيما رأيناه، ولم نر على الحقيقة إلا مؤامرة قد حيكت بإتقان وبراعة هذا هو كلُ ما في الأمر.

قالت زرقاء: حسن، حسن، وتعالوا إلى اليقين الأرحب، انظروا إلى هذا الوسيط، فهو ممن لا تمنعهم الحواجز عن الانتقال ولكم انتقل وهو في غيبوبته من غرفة مغلقة ومختومة إلى غرفة أخرى"[١]، وانظروا أيضًا إلى هذه الفتاة! هذه الفتاة اسمها "ديوسابيلادنيو" "فقد وهبت القدرة على تحريك الأشياء عن بعد، بل وبإمكانها زيادة وزنها وطول قامتها كما تستطيع العزف على آلات موسيقية دون أن تلمسها"[٢]، وهذا "الحساس اسمه يوري جللر يستطيع لي المفاتيح وقضبان الحديد بالنظر إليها فقط ودونما حاجة للصلة المباشرة بينه وبين هذه الأشياء.

ولما رأينا ما فعله هؤلاء سألتُ يوري كيف يكون لك ذلك؟

فقال: لست أدري، "أنا أركز التفكير وأقول للمفتاح التوِ فيلتوِ، إني أحس كأني قناة تمر فيَّ القوة"[٣] هذا هو كل الأمر.

فقالت زرقاء: نعم، نعم، والحقيقة أن يوري وسيط لقوة الأرواح، فالأرواح هي التي تفعل بقوتها من خلاله كل ما رأيتموه.

فقالت حسناء وهي تهز برأسها: اسمعوا أيها السادة، فما رأيناه ليس إلا من فعل أشعة يبثها هذا الرجل، وهي المسئولة عن لي المفاتيح والقضبان ولا شيء آخر.

---

[١] - ص ١٦٩ ج١ نفسه
[٢] - ص ٨٦ الحاسة السادسة و الطاقة النفسية
[٣] - ص ٨٢ نفسه

قلت: وهل تكفي الأشعة التي ستصدر عن دماغه لأمثال هذه الأفعال؟

فقالت حسناء: ربما، نعم، وقد تحدث بفعل قوة ثالثة أو خامسة لم تكتشف بعد.

قال بركات: ولكن التفسير بالأرواح هو الأولى، من التفسير بهذه المجاهيل التي تقترحينها، أليس كذلك؟

فقالت حسناء: لا، لا، وربما أن ما رأيناه ليس إلا هلوسة جماعية انتقلت إلينا تخاطريًا من أحد المشاهدين"[1].

وبعد أن ضحكت زرقاء قالت: ولكنها "ربما"، ودومًا لا بد لمن يعاند الحق أن يكون مع اللامعقول، واسمعوا معي هذه القصة: فذات مرة كنت مع الدكتور "لوزانوف" وهو مادي يحقد على الروحيين، رأينا معًا أحد الوسطاء وهو يسبح في الهواء، وسألت الدكتور عندها إن كان ما يراه غشاً أم حقيقة؟ فقال: لا، ليس غشاً ولا خداعًا ولا سباحة في الهواء، "إنما هي حركة رياضية فائقة البراعة عسيرة الإنجاز، هي قفزة مميزة بواسطة تقلص عضلات العمود الفقري"[2]. ولكن هل لعاقل أن يقبل التفسير بهذه الرياضة اللامعقولة؟! لا، لا، ولا تفسير حقيقي لها إلا بالأرواح، وإن سألتم أين هي الأرواح فاعلموا أن ظاهرة تجسدها أو حضورها هو المجيب على سؤالكم، وبالتجسد فإن الروح تبدو ملموسة"[3] ومرئية، وإن تحدثت مع الحضور فقد تكلمهم بلغات لا يعرفونها، وقد تنبؤهم بأشياء لا يعلمها إلا صاحب الروح المتجسد، وقد تعزف على آلة "الفلكسانوف"، وقد تتجسد بصمات الميت نفسه لمّا كان حيًا بتجسد روحه، والكتابة التلقائية تعرفونها، فالأرواح هي التي تستخدم يد الوسيط في الكتابة، وأين التخاطر والتلبثة حينئذ، إنها الأرواح و"شيرمان" يقول من حيث هو وسيط لروح والده المتوفى: إن "طبيعة الخط كانت توحي بأنه خط والدي"[4]، وظهور "الأطياف"[1] أو الأشباح للكثيرين

---

[1] - ص ٩١ نفسه
[2] - ص ١٠٦ نفسه
[3] - ص ١٩٤ ج١ الإنسان روح لا جسد
[4] - ص ٣٠٧ حواسك الزائدة في خدمتك

يشهد هو الآخر بأن هناك أرواحًا فاعلة بعد تحلل البدن، وظاهرة التأثير عن بعد صدقوني أنها لم تكن إلا عن الأرواح أو الأجساد الأثيرية، "وبقاء الجسد الأثيري على حاله بعد الموت كما كان قبله هو الذي يفسر لنا ظهور الأطياف وتجسد الأرواح"[٢].

فقالت حسناء: لا، لا، واعلموا أيها السادة أن رؤية الأشباح ليست إلا أوهامًا وتهيؤات تحدث للإنسان حال الانهماك والإرهاق الفكري والاهتياج العصبي والهلوسة المرضية، أو عن التخاطر والتنويم المغناطيسي وإلى ما هنالك، كما أن تجربة ظهور شبح شخصي حي تنبثق كليًا من الشخص الذي يرى الشبح تبعًا لحاجات الشخص غير الواعية"[٣]، فالجائع جنسيا على سبيل المثال قد يستطيع عقله الباطن أن يجسد له شبح فتاة تلبي حاجاته التي أرادها، وليس شرطاً أن يعي ما ينقصه وما يحتاج إليه، ولهذا قيل: أن رؤية الأشباح قد "تنتج بسبب الاضطرابات الجنسية غير الواعية لدى الفتيات والأولاد البالغين"[٤]، كما أن هنالك رأي آخر يرى أن الأشباح ليست إلا ذبذبة متجسدة لأحاسيس الذين كانوا يسكنون المكان، وتلك هي قصة ما يسمى "المنازل المسكونة"[٥]، وما الأشباح التي ترى في تلك المساكن إلا اهتزازات أحاسيس الذين كانوا يسكنونها وقد تجسدت كطيف "يبدو أن له شكلًا خارجيًا ومادة وأبعادًا"[٦].

وبدهشتي قلت مسرعًا: ولكن أي رأي من هذه الآراء التي قلتِ بها هو الصحيح؟

فقالت حسناء: هذا لا يهم، والمهم برأيي أن يكون التفسير ماديًا وذا علاقة بالوضوح الفكري التجريبي!

---

[١] - ص ٤٨١ ج١ الإنسان روح لا جسد
[٢] - ص ٤٨١ ج١ نفسه
[٣] - ص ١١٦ – ١١٧ الحاسة السادسة و الطاقة النفسية
[٤] - ص ١٧٢ الإنسان و قواه الخفية ، ص ١١٧ الحاسة السادسة و الطاقة النفسية
[٥] - ص ٦٩ حواسك الزائدة في خدمتك
[٦] - ص ٢٩٠ نفسه

فقالت زرقاء بعصبية ونزق: وهل رأيتم أيها السادة منطقًا يعيق تقدم العلم بأحقاده، مثل هذا الرأي الذي تسمعونه؟ وعلى كل حال لا تأبهوا بما تقول ما دامت لا تجيد الحديث إلا عن أهوائها، واعلموا أنه قد تم أخيرًا تصوير الأرواح المتجسدة على الألواح الحساسة، كما تم لنا إدراكها وهي ترسم رسومًا عديدة على تلك الألواح.

قالت حسناء: لا، لا، فالصور التي نسبها هؤلاء للأرواح ليست في الحقيقة إلا صورًا لأفكار بعض الحاضرين لتلك الجلسات فلا أرواح ذات صور ولا صور عن الأرواح، أم ترانا سننكر تصوير الأفكار؟

فقالت زرقاء: لا، لا، وأنني على أتم الاستعداد للقسم أمامكم أنه قد تم تصوير أشباح لموتى لا يعرفهم أحد ممن حضر تلك الجلسات، مما يؤكد أنها للأرواح لا للأفكار. وبعد أن نظرتْ إلى حسناء قالت: ولكن هلا حدثتينا يا حسناء عن كيف يحدث التصوير لأفكار الأحياء؟

فقالت حسناء: لست أعلم، "فكيفية التأثير على الكاميرا لا تزال مجهولة"[١] أمام العلم.

قالت زرقاء: إن التصوير يحدث من تأثير الفكر على ألواح التصوير، ولنسلم بهذا، ولكن من حيث أن الفكر هو الروح، ولهذا فنحن نقول: أنه لا فرق بين أرواح الموتى وأرواح الأحياء، أي أنه لا داعي لقصر التصوير على أرواح الأحياء دون أرواح الموتى، أم ستساوين يا حسناء ما بين الروح والأشعة أو الاهتزازات الناتجة عن الدماغ؟ ثم انطلقت بعدها تضحك وتضحك!!

وبينما نحن على هذه الحال من الجدل، دخل علينا رجل تبدو عليه الكآبة والحزن، ليقول وكله لهفة: لقد ضاع ولدي منذ مدة وبحثت عنه حتى بلغت اليأس، وها هو قميصه، وأتمنى لو ساعدتموني حتى أجده، ولكم مني كل ما ترضونه من ثمن. وبلهفة أكبر تناولت زرقاء القميص وهي تقول: هيا

---

[١] - ص ١٢٠ الحاسة السادسة و الطاقة النفسية

إذًا، هيا إلى الوسيط المختص بهذا الشأن، وبوصولنا إليه، دفعت إليه القميص وهي تقول بحزم آمر: ولد ضائع يجب معرفة مكانه! فأخذ القميص وبدأ يشمه لمرات ومرات، ثم راح يصغي إلى رأسه كأنما يتحسس صوتًا يريد اقتناصه، ولما تنحنحتُ بحكم الضرورة، قال: هدوء، هدوء من فضلكم لعلي أستطيع سماع الأصوات التي تهتف برأسي، ثم انطلق يردد: س، س، سكى"[1]، وأخيرًا نطق باسم البلد الموجود فيها الغلام.

واستبشرت زرقاء بكل الخير فقالت وكلها شموخ وعنفوان: وما رأيكم الآن، فأنا على استعداد تام للرهان على صدق هذا الوسيط، فما رأيكم؟!

فقالت حسناء: لا، فلا ضرورة للرهان، فعن طريق التخاطر بين الوسيط وبين عقل يعرف مكان الغلام، أو عن طريق إدراك التغيرات للحقل النفسي الذي حدث على القميص كان استقصاء مكان الغلام طالما لا استقصاء بلا أثر، أي لا بد للتنبؤ من التخاطر، وليس أحدًا من البشر يستطيع أن يدلنا على شيء محدد ما لم تكن هناك أفكار أو صور كامنة في أذهان الغير"[2]، فدماغ الوسيط هو الذي يتعرف إلى تلك الأفكار، إما عن طريق التخاطر وإما عن طريق الموجود في العقل الجمعي، فليس هناك لا جن ولا شياطين ولا أرواح ولا ملائكة.

فقالت زرقاء وقد افتعلت الهدوء: ولكن إن كان لا تنبؤ بلا تخاطر أو بلا عقل جمعي، عندها يجب الزعم بأن "الماضي والمستقبل موجودان في العقل الجمعي"[3]، أو في أذهان الآخرين، وهذا محال، لأن المنبئ قد يدرك ما لم يحدث بعد، أو ما لم يُدرك من أحد، والحقيقة أنه كما يحدث التخاطر بين عقول أحياء وأحياء، كذلك يحدث بين عقول أحياء وعقول أموات"[4]، أو موتى، وها هو مثلًا "سترانيد بيرج" يقول: إن وسطاء من عالم علوي كانوا يحاولون أن يطلعوه "على أشياء بعينها، وهذا هو الافتراض الحقيقي الذي

---

[1] - ص ٦٣ حواسك الزائدة في خدمتك
[2] - ص ٦٤ هل هناك حاسة سادسة
[3] - ص ١١٠ الإنسان و قواه الخفية
[4] - ص ٥٤٤ ج١ الإنسان روح لا جسد

يكمن وراء كل عمليه استكناه للمستقبل أو كشف للغيب"[1]، و"شيرمان" يقول: "ليس مستبعدًا أن يتصل الشخص النائم وهو على مستويات لا شعورية، أو وهو على الفناء مع ذكآءات أرقى"[2] لها إدراك ظلال ما قد يقع"[3]، طالما لا شيء يقع إلا وهو مسبوق بظله، ومما لا شك فيه "أنه توجد هناك مخلوقات تفوقنا في سلم التطور"[4]، أما الطريق الآخر للتنبؤ، فهو ما نجده فيما يسمى سفر العقل أو الروح للمستوى الآخر للأحداث أو القدر فبتحرر الروح يكون لنا إدراك الأحداث قبل وقوعها، وليس هذا بعجيب خاصة إن علمنا أن العقل بسفره يسير "بسرعة الضوء"[5]، أو بأسرع من الضوء على حد تعبير "رؤوف عبيد"، لهذا فبإمكانه "السفر أمامًا وخلفاً ليكون له الشعور المسبق بالحوادث التي لم تتجسد بعد"[6] ولقد قال "آينشتاين": "أن أحداث الحياة تتحقق في مستويات من الكون قبل أن تتحقق ماديًا على المستوى الأرضي"[7]، ومن كان له الوصول إلى تلك المستويات كان له التنبؤ بالأحداث قبل أن تقع، وليس بهذا من حد للتنبؤ عن طريق التخاطر بين الأحياء والأحياء دون الأحياء والأموات.

فقالت حسناء وقد امتلأ صدرها بالضجر: سفر العقل، ظلال، كائنات أرقى، تخاطر مع الأموات، ما هذه المخاريق بالله عليكم، وعن أي تنبؤ تتكلم هذه المرأة، إن كان لا تنبؤ إلا كهذيان المجانين، واسمعوا مثلًا لما يقوله الوسيط "سويد نبرج" من تنبؤات، في كتابه "أراضي في الكون" يقول: إن لمعظم الكواكب سكانها وأن جو القمر مثلًا مختلف عن جو الأرض، بحيث يتحدث رجال القمر من معداتهم بدلًا من رئاتهم، فتبدوا أصواتهم مثل الخوار، أما رجال المريخ فوجوههم نصفها أحمر والنصف الآخر بلون الليمون..."[8]،

---

[1] - ص ١٢٩ الإنسان و قواه الخفية

[2] - ص ١٤٥ حواسك الزائدة في خدمتك

[3] - ص ٨٤٧ ج٢ الإنسان روح لا جسد

[4] - ص ١٢٦ حزاسك الزائدة في خدمتك

[5] - ص ١٢٦ نفسه

[6] - ص ١٢٧ نفسه

[7] - ص ٨٤٦ ج٢ الإنسان روح لا جسد

[8] - ص ٢٧٢ الإنسان و قواه الخفية

وبعضهم نراه وقد انطلق للتنبؤ بأحداث ستقع، وإذ به يتنبأ بأحداث قد وقعت من قبل ومن تتبع أمثال هذه التنبؤات فلا أكثر من الكذب الذي سيكون بحوزته، وكيف لنا الاعتماد على ذلك المنهج وتصديقه إن كان "شيرمان" وهو الشارح لفكرة سفر العقل إلى الظلال نراه يقول: كيف يمكن للعقل أن يطرح نفسه في الزمن المستقبل ويحس بحادثة قادمة بعد حين نحو أحد الناس؟ إن هذا هو الشيء الذي ما زال غير معلوم"[١]. بل هو نفسه نراه وقد اعترف بعجزه ليقول: "فلم أكن متأكدًا أبدًا بقدرتي التامة على التنبؤ بالمستقبل"[٢]، وعن التنبؤ بواسطة الأحلام يقول أيضًا: "لا استطيع تفسير الطريقة التي تعمل بها الأحلام"[٣] التي تحمل لنا التنبؤات عن المستقبل، وبالنتيجة نقول: إن منهج الوسطاء في التنبؤ، منهج ظني ولا صلة بينه وبين الصواب، والتنبؤ بالنتيجة ليس إلا من باب "الرمي في الغيب"[٤].

فقالت زرقاء: نعم، نعم، فبعض التنبؤات قد تكون غير صادقة، هذا صحيح، وللخطأ أسبابه، وليس في هذا من عيب، فالتنبؤ حتى عند الأرواح "ليس أكثر من توقع أمر له مقدماته الحاضرة"[٥]، فكما نخطئ في استقراء النتائج من المقدمات، كذلك تخطئ الأرواح، بل إن "الأرواح غير الراقية قد تعمل في أحوال كثيرة إلى إلقاء نبوءات مكذوبة كثيرة على الوسطاء من باب التخمين أو السخرية من بعض الحاضرين"[٦]، كما "تزعم المعرفة بأشياء كثيرة تجهلها، وتلقي بنصائح مضللة فيما لا يعنيها، ونبوءات كاذبة عن خطأ وعن عمد كيما تسخر من الموجودين، فتسعد بذلك، وقد تدعي الحكمة ورغبة الخدمة كيما تتملق مشاعرهم وانفعالاتهم، وكيما تبذر أيضًا بذور الفتنة والحقد والحسد"[٧]، وأيضًا فإن "الأرواح غير الراقية تميل أحيانًا إلى انتحال أسماء

[١] - ص ٦٩ حواسك الزائدة في خدمتك
[٢] - ص ١٤٠ نفسه
[٣] - ص ١٤٩ نفسه
[٤] - ص ٥٦ هل هناك حاسة سادسة
[٥] - ص ١٤٤ ج٢ الإنسان روح لا جسد
[٦] - ص ١٤٦ نفسه
[٧] - ص ٩٠٨ ج٢ نفسه

ضخمة"[1] كأسماء المشاهير من العلماء والفلاسفة بقصد حيازة الاهتمام من الحضور.

قالت حسناء: أي أننا لا نستطيع أن نثق بهذه الأرواح كمصدر معرفي صحيح، وكيف لنا التمييز بين الأرواح الراقية وغير الراقية إن كان دور الوسيط قاصرًا على "الاستسلام"[2] للأرواح؟ وكيف لنا امتحان أرواح الموتى إن كانت "لا تخضع لسلطان أي عالم أو مجرب"[3] كما تقولون؟ وها هو شيرمان في إحدى تنبؤاته نراه يئن ليقول: "بأن أسلاك عقلي قد تشابكت"[4]، كما يعترف قائلًا: "والعجيب أنه يمكنك أن تتلقى خاطرًا صادقًا ولكنك لست المقصود به"[5]، ورؤوف عبيد يعترف أيضًا بأن الوسيط قد "يتلقى تأثيرات معينة عن طريق التلباثي أو التخاطر عن عقول بعض الجلساء معه في الغرفة أو من بعض البعيدين عنه"[6]، وبهذا فسوف يكون الاختلاط بين التخاطر عن الأحياء "ببعض ظواهر الوساطة الروحية"[7]، ولكن لا أحد له التمييز بينهما، بل وحتى التخاطر أو الحاسة السادسة إن شئت فهي "قُلَّب وغريبة الأطوار، فهي تظهر آنًا بشكل بارز وأحيانًا تختفي بالمرة، ولا قدرة لنا على التحكم"[8] في إيجادها، أو في استخدامها كوسيلة من الوسائل المعرفية.

قلت: ولكن، وطالما أنتِ يا حسناء تقرين بوجود التخاطر بين الأحياء، وطالما تردين كل المظاهر الروحية للتخاطر فهلا حدثتينا عن كيف يحدث التخاطر؟

---

[1] - ص ٢٤٠ ج١ نفسه
[2] - ص ١٥٢ ج١ نفسه
[3] - ص ١٢٦ نفسه
[4] - ص ١٣٦ حواسك الزائدة في خدمتك
[5] - ص ١١٩ نفسه
[6] - ص ٢٣٠ ج١ الإنسان روح لا جسد
[7] - ص ٢٢٩ ج١ نفسه
[8] - ص ١٧ الحاسة السادسة و الطاقة النفسية

فقالت حسناء فورا: نعم، نعم، فإن كان التخاطر يعني المحادثة عن بعد أو تبادل الأفكار بين اثنين رغم بعد المسافة بينهما فهو بصفته هذه "وظيفة فطرية يشترك فيها البشر والحيوان"[١]على السواء، فقد "كان التخاطر هو الطريقة الوحيدة للاتصال بين الأفراد في الماضي السحيق"[٢]، ويقول: "ج.ب.راين": أنه "قدرة بشرية عمومية"، و"العالم النفسي الروسي فلاديمير ليونيد وفيتش دوروف أجرى تجارب في التخاطر مع كلبين، والصورة العقلية انتقلت من الدماغ البشري إلى دماغ الحيوان"، وأحدهم "كانت عنده قدرة نقل أفكاره إلى عقل الحيوان وذلك بالتحديق في عينيه فقط"[٣]، وكما أن التخاطر يحدث بين الإنسان والحيوان، كذلك يحدث بين الحيوانات بعضها والبعض الآخر، وهجرة الطيور مثلًا لا تفسير لها إلا بالتخاطر، فالطيور "تبدأ هجرتها بعد أن تكون أمهاتها قد سبقتها"[٤] أي إن الهجرة هي تخاطر بين السابق واللاحق، وبالتجارب برهن كل من فوكل وباكستر "أن النباتات أيضًا باستطاعتها قراءة أفكارنا".

قلت: ولكني سألت عن كيف يحدث التخاطر أليس كذلك؟

فقالت حسناء: نعم، نعم، إن التخاطر كما هو معلوم يحدث "بوجود تموجات دماغية بتوتر خاص، أمواج "ألفا" للتخاطر وأمواج "ثيتا" لتحريك المادة بالطاقة النفسية"[٥]، "ووجود الإيقاع ذاته عند المُرسل وعند من يتلقى الرسالة هو المفروض لنجاح التخاطر"، وعلى ما "يبدو أن الفكر ينتقل مثل الموجات الكهربية – المغناطيسية من منطقة اتساع إلى أخرى"[٦]، والتخاطر بالنتيجة "هو إيقاظ لما يملكه الإنسان من قدرات إشعاعية بعضها يدخل في التليباثي، والبعض الثاني يستخدم في كشف المياه الكامنة تحت سطح

---

[١] - ص ١٤ نفسه
[٢] - ص ٢٤ نفسه
[٣] - ص ١٤٥ نفسه
[٤] - ص ٥٧ نفسه
[٥] - ص ١٢٢ نفسه
[٦] - ص ٢٠١ الإنسان ذلك المجهول

الأرض، والبعض الثالث في قدرات بعض العيون على حرق شيء ما"[١]، أو التأثير فيه عن بُعد، كليْ المفاتيح وقضبان الحديد وتحريك الأشياء وإلى ما هنالك.

وبعد أن قهقهت زرقاء قالت: ها قد عدنا لاقتراح الطاقة المجهولة! "ولكن التقلبات الناتجة عن نشاط العضلات والقلب والدماغ تولد تيارًا ضعيفاً جدًا، يقاس بأجزاء من ألف الفولط، وهو أقل كثيرًا من القوة اللازمة"[٢] للتخاطر والتأثير في الأشياء عن بعد، والتيارات المخية على أية حال تيارات ضعيفة جدًا، ولا وجود لطاقة كافية بحيث يعزى إليها استقبال الأفكار على مسافات بعيدة أو حتى لشيء موجود في الغرفة المجاورة"[٣] فجوهر التخاطر "لا يزال من دفائن الغيب"[٤] الذي لم يدرك للعلماء حتى الآن، "والقوانين الطبيعية لا تفسر الحاسة السادسة"[٥] أو التخاطر، مما دفع "فازلييف" إلى القول: "أنه بالنظر إلى نتائج هذه التجارب، فانتقال الأفكار بواسطة الأشعة الكهرطسية أمر مشكوك فيه، ولا بد من طاقة ثالثة غير مكتشفة حتى الآن لتكون كأساس لحوادث نفسية كثيرة"[٦]، وشيرمان يؤكد هو الآخر هذا الجهل قائلًا: "ولا أحد يعرف هذا الاتصال أو ماهية طاقات أو طريقة العمل الداخلية فيه"[٧]، "فمن المستحيل إذًا تفسير التخاطر"، لأنه لا يمكن أن يكون إلا كفعل عن الأرواح غير الخاضعة لأمثال تلك البحوث، وهو الصواب الذي أراه، أما عن التفسير "باللاوعي الجماعي فهو تفسير فلسفي نظري لا يقوم عليه أي دليل"[٨] من الواقع العلمي، ثم ما الذي يعنينا من التفسير خاصة إن نظرنا إلى الأمور بثمارها؟ فإن سلكنا الدروب الروحانية "فلن تكون هناك حروب"[٩]

---

[١] - ص ١٩ هل هناك حاسة سادسة

[٢] - ص ١٦١ الحاسة السادسة و الطاقة النفسية

[٣] - ص ٧٩ حواسك الزائدة في خدمتك

[٤] - ص ١٤ الحاسة السادسة و الطاقة النفسية

[٥] - ص ١٦٣ نفسه

[٦] - ص ١٦١ ــ ١٦٢ نفسه

[٧] - ص ٧٩ حواسك الزائدة في خدمتك

[٨] - ص ١١٧ ــ ١١٨ السحر بين الحقيقة و الخيال

[٩] - ص ١١٥ الإنسان و قواه الخفية

على الأرض، ولا خوف حينئذ مما قد ينقصنا، فبعد أن انفصل أحد الروحيين عن زوجته مثلًا أصبح جسدها الأثيري وتبعًا لرغبته "يزوره في الليل ويمارس له العادة السرية"[1]، وبالروحانية والأرواح سنعلم كل ما خفي على غيرنا، بل وسوف نعلم أسرار أعدائنا وخططهم، وعندها لا نصر إلا لنا، فأعداء الروحانيون هالكون لا محالة وها هو مثلًا أحد أصحاب الكتابة التلقائية فبعد أن خطَّت يده كتابًا رفضه الناشرون، اسمعوا ما جرى: "مات أول من رفضه بسبب هبوط مفاجئ في القلب بعد الرفض بقليل، ورفضه ناشر ثان أيضًا فارتدى بعد قليل ملابس نسائية داخلية وشنق نفسه على شجرة حديقته"[2]، ولما غضب أحد الروحيين على عدوه، تمنى له الموت، وبعدها فورًا "مات إثر نوبة قلبية"[3]، فلحومنا مسمومة ومن عضها مات!

فقالت حسناء بسخرية: أسلامٌ على الأرض؟! وأنتم تقولون بوجود أرواح راقية وأخرى شريرة غير راقية؟ وماذا إن كان قادة الجيوش أو الدول من الوسطاء الذين هيمنت عليهم أمثال هذه الأرواح الشريرة؟ إنه الهلاك للأرض! وبأي نصر تأملون وعن أي قوة تتحدثون؟ ويا حبذا لو نظرتم بتاريخكم الذي لا أبطال فيه إلا المشعوذين والدجاجلة تجار الجهل، أما تستحون؟!

وما أن انتهت من كلامها هذا حتى هب بركات يريد لطمها بكفه، ولما قلت له زاجرًا: اجلس، اجلس، فهذا لا يجوز، نظر إلي بغضب ولكن دون أن ينبس ببنت شفه، أما زرقاء فقد انطلقت بعفوية غاضبة لتقول: دعه يحطم رأسها، وإن فعل هذا فلا تلمه، فهو زوجي، ومن حقه المحافظة على كرامتي، وإلا فمن الذي سيرعاني سواه؟ فصرخ بركات وقد غمز زرقاء بعينه: لا، لا، فأنا لست زوجك، ومن أين لكِ هذا الزعم غير المعقول، إن كان لا قرابة قطعًا بيننا؟ وأردفت زرقاء بعدها لتخاطب حسناء: ولكنكم كالبهائم أيها

---

[1] - ص ١٠٣ نفسه
[2] - ص ٦٥ نفسه
[3] - ص ٤٤ نفسه

الماديون، فأنتم لا تفقهون من الحياة إلا كيف تأكلون وتشربون وترتعون ولا شيء آخر في أذهانكم.

وبعد أن قلت: دعونا بالله عليكن من الشجار، نظرتُ إلى الشيخ وأنا أقول: ما لي أراك يا شيخنا وقد التزمت الصمت، ولكم أتمنى لو حدثتنا عن رأيك حول كل ما رأيناه وسمعناه في هذا السوق؟

وبعد أن فكر الشيخ طويلًا طويلًا قال: ولكن لا بد لي بادئ ذي بدء من التنويه إلى قصة زواج "زرقاء" أو الظواهر البارا سيكولوجية، بالعارف "بركات" أو بالدين.

أقول: إن من عرف الدين عرف أن هذه الظواهر ليست من الدين، ومن عرف هذه الظواهر عرف أن لا علاقة لها بالدين، ولا بالدين الإسلامي خاصة، لأنها هي نفسها موجودة قبل الدين وعند كل الملل ومع الدين لكن عن طريق الزواج غير الشرعي، ولهذا فلن تكون إسلامية، فظواهر البارا سيكولوجيا موجودة منذ القدم، وما تزال إشكالاتها هي نفسها لم تتغير، أما عن إشكالاتها مع الأديان السماوية، فمن نظر فيما يقوله الإسلام سيراه وكأنما على صراع دائم مع هذه الظواهر، بقصد اقتلاعها من الجذور وهذا ما نراه في الأسس الدينية التالية:

1– بقول الدين: أنه لا إدراك للمستقبل أو للغيب الذي ما وراء العالم إلا بالظن والكذب، وبهذا يكون الحط من قيمة المنهج البارا سيكولوجي، وهذا ما رأيناه من قبل عند حديثنا عن الميتافيزيقا.

2– بقول الدين بوجود كائنا أخرى التي منها الجن والشياطين والملائكة، يكون وضع البارا سيكولوجي مع انعدام التمييز الموضوعي بين تلك الكائنات.

3– بقول الدين بانعدام الفعل أو المعرفة لأرواح الموتى يكون حصر علاقة البارا سيكولوجي مع الجن الذين لهم القدرة وفق ما يقوله الدين على معرفة ماضي الإنسان وعلى اتخاذ أية صورة لهذا الشخص أو ذاك،

وبالوسوسة التي تكون عنهم مثلًا، يمكن تفسير بعض وجوه التخاطر، والتخاطر عندها هو الوسوسة إن كان عن الشياطين أو الإلهام إن كان عن الملائكة، والمعيار الموضوعي عندئذ نجده في الاحتكام إلى ما يقوله الدين من شريعة وعقيدة، وبهذا يكون الكف المعرفي لهذا المنهج، وكأنه لم يكن ولا قيمة حينئذ لما يسمى بالثمار التي عند البارا سيكولوجي.

فقالت زرقاء وقد ظهر المكر بعينيها: لا، لا، فلا جن ولا شياطين، إنها أرواح الموتى من البشر، وليس لنا سواها نحن الوسطاء وهي التي تحضر في جلساتنا الروحية.

وقبل أن تتم كلامها، كأنما عرف ما تريد قوله فقال الشيخ: هذا كذب، والرسول ﷺ يقول: "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث..." وكل الثلاث التي ذُكرت كموضوع للحديث لم تكن للإنسان إلا قبل موته، ولو كان للموتى أعمالًا من خير أو شر، لوجب أن يرسل الله عز وجل الرسل للموتى، ولما طوى الملائكة سجل الأعمال بعد موت أصحابها، ولكن لا تكليف إلا للأحياء ولا عمل للأرواح بعد الموت.

فقلتُ وكلي لهفة: ولكننا نرى الموتى في الأحلام، وربما أتونا بالكثير من الأخبار التي قد تصدق في الواقع، فكيف لا فعل لهم إذًا؟

فقال الشيخ: صحيح، هذا صحيح، والذي نراه هو ما أدركناه من صور في الذاكرة التي لنا ومنها يكون ما نراه، لا أرواح الموتى، وإن شاء الله عز وجل من جهة أخرى، إعلامنا بشيء استخدم تلك الصور للتعبير عنه أو أرسل ملكاً بتلك الصورة، وإن كان عن جني أو شيطان فهو قادر على أن يتمثل بأي صورة شاء إلا صورة النبي ﷺ، وإلا فكل ما نراه في أحلامنا هو أرواح ولكن كيف هذا ونحن نرى البحر والشجر والجبل والمدفأة والمنضدة وإلى ما هنالك، فهل لهؤلاء من أرواح؟! لا، فالأرواح في البرزخ ولولا ذلك لكان لهم الفعل حقًا، "ولن تجد لسنة الله تبديلا"، "وما يستوي الأحياء ولا الأموات إن الله يُسمع من يشاء وما أنت بمسمع من في القبور"[١]، إنك لا تُسمع

[١] - فاطر ٢٢

الموتى"[1]، أي: لا إدراك للموتى من حيث هم موتى، وإنما إن شاء الله تعالى أسمعهم ما شاء أن يسمعوا، فالموتى كما يقول سبحانه وتعالى لا يدركون حتى كم مضى على موتهم من الزمن: "ونُفخ في الصور فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون، قالوا يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون"[2]، وليس لهم من علم إلا ما كان لهم أو حسب مواقفهم قبل موتهم: "ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة كذلك كانوا يؤفكون، وقال الذين أوتوا العلم والإيمان لقد لبثتم في كتاب الله إلى يوم البعث فهذا يوم البعث ولكنكم كنتم لا تعلمون"[3]، "يوم يُنفخ في الصور ونحشر المجرمين يومئذ زرقا، يتخافتون بينهم إن لبثتم إلا عشرا نحن أعلم بما يقولون إذ يقول أمثلهم طريقا إن لبثتم إلا يوما"[4]، وبقيام الساعة: "كأنهم يوم يرونها لم يلبثوا إلا عشية أو ضحاها"[5]، ورجل القرية كذلك لم يعرف كم مضى على موته من الزمن، وبالنتيجة نرى أن أرواح الموتى من البشر لا يمكن أن تكون وسيلة معرفية للبشر الأحياء في الزمن.

---

[1] - الروم ٥١ ، النمل ٨٠

[2] - يس ٥٢

[3] - الروم ٥٥ ــ ٥٦

[4] - طه ١٠٣ - ١٠٤

[5] - النازعات ٤٦

- العقل بين الدماغ وكلية الإنسان:

وبعودتنا إلى البيت، وما أن استقر بنا المقام، حتى قال بركات: ولكن إن أنكرتم جوهرية العقل أو الروح، أو إن أنكرتم فعله المعرفي من حيث هو جوهر بتكذيب الظواهر البارا سيكولوجية فهذا حتمًا لن يكون لكم إن تأملنا في علاقة الدماغ بالروح، خاصة وأن الدارسون للدماغ علماء كانوا أو فلاسفة كلهم قد أقروا بوجود الروح لمَّا أرادوا فهم فعله بشكل صحيح.

فقالت حسناء: وعن أي دماغ تتكلم أيها الرجل، وأي علم ذاك الذي يقول بوجود الروح؟!

وقاطعتها فورًا لأقول: نعم، نعم، فقصة العلم مع العقل قديمة قدم العلم نفسه، فأرسطو الذي قال إن "الشارائين من جنس الأعصاب"[١]، قال بأن العقل في القلب، وهذا أيضا ما قال به الرواقيون، أي: لمَّا انعدم التمييز عند أرسطو ما بين الشرايين والأعصاب جعل العقل في القلب دون الدماغ، أما الطبيب "جالينوس" الذي اعتمد على التشريح فقال: إن العقل في الدماغ لا في القلب، وأخذ على أرسطو بأن التجارب التي أجريت على الحيوانات الحية لا تؤيد رأيه"[٢]، ولمَا كانت تجاربه غير كاملة اليقين رأيناه أي جالينوس وقد استخدم القيم كبرهان علمي: فطالما العقل هو أشرف القوى، كما يقول ، لهذا فيجب أن "يكون مكانه في أشرف الأمكنة"[٣] وأعلاها، وليس هذا بالطبع إلا للدماغ، وعندها فهو "بمنزلة الملك العظيم الذي يسكن القصر العالي"[٤]. أما في العصر الحديث فقد استقر الرأي عند الفيسيولوجيين على أن العقل هو "النشاط الواعي للمخ"[٥]، والماديون كتفسير أصبحوا يقولون: أي "لا للروح، وبهذا المعنى أصحبت العمليات العقلية كما يؤكدها الرأي الذي يقترن باسم العالم الكبير "تـ.هـ.هكسلي"، إنما هي ظواهر لاحقة أو هي نواتج ثانوية عن

[١] - ص ٦٧ النفس و الروح و شرح قواهما
[٢] - ص ١٠ النظرية الحيوية في المعرفة
[٣] - ص ٦٥ النفس و الروح و شرح قواهما
[٤] - ص ٦٦ نفسه
[٥] - ص ١٣٣ نقد العقل الوضعي

عمليات تجري في المخ. فهي كلها تتسبب عن عمليات تحدث على نحو يماثل استخدام النغم داخل صندوق موسيقي"[١]، "فالفكر إذا ليس إلا مجرد خاصة من خصائص المادة كالكهربة والحركة وعدم قابلية الجسم للنفوذ فيه والامتداد، في كلمة واحدة الإنسان آلة"[٢]، و"دلباخ" يرى أن الفكر يتكون "من الحركات الخفية غير المرئية للألياف الدقيقة"[٣]، و"بوخنر" طابق "بين الفكر والحركة الفيزيائية الكيميائية لمادة الدماغ، وشبَّه "مولوشيت" الفكر بحركة الضوء، أما "فوغت" فقد أكد أن علاقة الفكر بالدماغ شبيهة بعلاقة الصفراء بالكبد"[٤]، أو "البول بالكليتين"[٥]، ولو راقبنا الدماغ أثناء التعلم كما يقولون لرأينا أن ما يحدث في داخله، إنما هو "أنماط محددة من النشاط الكهربي"[٦] المتكون من كمية لا بأس بها من النشاط المتزامن البطيء، وهو ما يسمى إيقاع "ثيتا" الذي يظهر على سطح اللحاء.

وقبل أن أُتم كلامي قال بركات: ولكن هل هناك من شيء لا يتحرك، وأين نجد ذلك السكون الذي جعلوه حدًا للمقارنة؟ وهل لا علاقة بالأشعة بالحركة، فإن كانت كل الأشياء تتحرك وإن كان بعضها مشعًا، فهل كل مشع ومتحرك عندها يمكننا اعتباره كمصدر للوعي أو الفكر كالدماغ؟ هذا هراء، ولن نقول نعم، فالفكر لن يكون إلا عن النفس أو الروح، هذا ما أقول به أنا.

فقالت حسناء: لا، لا، فهؤلاء الذين "صوروا الفكر نتاجاً ماديًا للدماغ"[٧] هم جهلة المادية، فالدماغ لن يتميز عن المواد الأخرى إلا من حيث هو مادة معقدة متطورة، والتفكير عندها خاصة من خصائص المادة المتطورة تطورًا

[١] - ص ٧ العقل منبع الحكمة
[٢] - ص ٢٣ النظرية الحيوية في المعرفة
[٣] - ص ١٤٢ مشكلات ما بعد الطبيعة
[٤] - ص ١٨ المادة و الوعي
[٥] - ص ١٤٢ مشكلات ما بعد الطبيعة
[٦] - ص ٦٨ عقول المستقبل
[٧] - ص ١٨ المادة و الوعي

عاليًا ونتاج غير مادي للدماغ الإنساني"[١]، فالتطور والتعقيد هو الذي ميز الدماغ عن غيره من المواد، وهو لهذا الوحيد الذي يختص بالفكر.

و بعد أن قهقه بركات عاليًا قال بسخرية: ولكن أليس بهذا من مساواة بين معيارية التعقيد والتطور ومعيارية الدماغ من حيث هو "قصر"؟ بلى، فالتفسير بالقيم ليس إلا عودة أخرى للبدائية ومصطلح التعقيد كما نرى مشاع لكل من طلبه، ولا صحة فيه لأن يكون معيارًا للصواب، فـ "ألكسيس كاريل" مثلًا وصف الدماغ بالتعقيد"[٢]، وهو المؤمن بوجود الروح، كما رد على من زعم أن "الدماغ أعقد من غيره من أعضاء الجسم بقوله: إن التعقيد والبساطة هم صفتان لطرقنا المعرفية، وليس للكائن موضوع البحث"[٣]، بل "وليس هناك من سند علمي للادعاء بأن في الجسد جزءاً أرقى من جزء"[٤]، أما "جون كيميني" فيرى أن اقتران النعت بالتعقيد مع النظرية المقترحة، إنما هو دليل على وجود إشكالات تعاني منها تلك النظرية"[٥].

فصرخت حسناء بغضب: نعم، نعم، ولكن عليكم ألا تنسوا بالتطور، وبالتطور عبر ملايين السنين كان وجود الدماغ ذي "التعقيد العالي"!

فقال بركات: أي التطور أوجد الدماغ المعقد، ولكن ما رأيك يا حسناء لو حدثتينا عن آلية هذا التطور؟

قالت حسناء: نعم، نعم، فتبعًا لنظرية التطور نقول: إن "الأجزاء العضوية تستطيع أن تتشكل في غياب كل جهاز عضوي"[٦]، وإلا فكيف يكون الدماغ مثلًا أكثر تعقيدًا وتطورًا من العين أو الأذن؟

فقال بركات: أي إن العين كانت قائمة بذاتها، وموجودة لوحدها بشكل منفصل! وهكذا هو الدماغ، وبالتالي فوجودها أو وجوده غير مشروط بالجسم

---

[١] - ص ٢١ نفسه
[٢] - ص ٨٢ الإنسان ذلك المجهول
[٣] - ص ١١٠ النظرية الحيوية في المعرفة
[٤] - ص ١١٠ – ١١١ نفسه
[٥] - ص ١٥١ الفيلسوف و العلم
[٦] - ص ٢٥ النظرية المادية في المعرفة

الذي تنتمي إليه، وكذلك قل في الأذن والقلب وأعضاء التناسل. ثم انطلق يضحك ويضحك، وبعدها قال: وما الذي تقولينه عن مصدر الحياة إذًا؟

قالت حسناء: نحن نعتقد أن "تشكُّل المادة الحية يكون انطلاقا من المادة غير الحية"[1]، أي إن الحياة ليست مشروطة بوجود الروح.

فقال بركات: ولكن كيف لفاقد الشيء أن يعطيه؟

قالت حسناء: هذا صحيح، ولكنها "حدود مؤقته لإمكاناتنا التجريبية"[2]، أما كنتيجة فلا بد للعلم من البرهنة على ما نؤمن به " وأن غدًا لناظره قريب" أما الآن فاستمعوا معي لما تقوله النظرية العلمية: "فالجزيء الحي **يلد بشكل عرضي**، بفضل **اتحاد سعيد**، اتحاد ذرات الكربون والهيدروجين والآزوت والفوسفور التي **تشكلت عفويًا** و**كوَّنت دفعة واحدة** جزيئاً ذا بنية **غاية في التعقيد**، مزودًا جميع خصائص الحياة"[3].

وقهقه بركات عاليًا وبعدها قال: ولكن تعالوا أيها السادة لوضع النقاط على الحروف التي تكوَّن منها قانون الحياة هذا: "فالجزيء الحي يلد بشكل عرضي" أي بلا قانون، "بفضل اتحاد سعيد"، أي نادر وقيمي، "و اتحاد الذرات عفوي" أي دون شروط محدودة، أي: عشوائي، "والجزيء وجد دفعة واحدة" أي بمعجزة الطفرة أو القفزة، "وهو على بنية معقدة"، أي لا يمكن معرفتها. وبعد أن ضحك ملء فمه قال: وما الذي بقي بأيدينا كمنطق علمي؟ هذا شعر وليس بعلم!!

وقبل أن يتم بركات كلامه قالت حسناء: نعم، نعم، دعك من هذا الآن، دعك منه وتعالوا نرى طبيعة التطور الذي أدى إلى وجود العين في وجه الإنسان، فمن حيث المبدأ نقول: إن النور هو الذي خلق العين"[4]، والعمل هو الذي خلق الإنسان"[5]، "فالعين هي نتيجة تسلسل طويل جدًا من الاصطفاء

---

[1] - ص ١٢٨ نفسه

[2] - ص ١٢٨ نفسه

[3] - ص ١٢٨ نفسه

[4] - ص ١٧٨ نفسه

[5] - ص ٢١٩ نفسه

الطبيعي، فلدى نوع من الصدف يتلقى النور تجويف بصري يشبه إلى حد ما الأذن، ونجد لدى الرخويات نوعًا من العين جد بدائية تتكون من غرفة مظلمة لها ثقب جد صغير لكن دون عدسة، يصادف الشكل الأكثر بدائية لدى العقرب، وذلك أن العدسة توجد ملتصقة مباشرة بالنسيج الحي، ونجد لدى الحلزون ثم لدى راسبات الأرجل بنية تشريحية للعين قريبة من بنية الحيوانات الفقارية والإنسان"[1].

فقال بركات: ولكن هذا التفسير يقوم كما هو ملحوظ على فكرة المشابهة بمنطق ارتدادي لسان حاله يقول: إذا كانت عين الإنسان تشبه عين راسبات الأرجل والحلزون تشريحيًا وإذا كان للعقرب عينا بدائية، وإذا كانت الرخويات تملك عينًا أكثر بدائية، وإذا كان الصدف أكثر فأكثر في البدائية، إذًا فعين الإنسان متطورة عن الصدف!! والاصطفاء عندها هو الإله الذي له ربط تلك الحلقات بعضها ببعض! ولكن إن كان التطور أو الاصطفاء محكوم بالأفضل أو الأعقد عندها فهو الخروج عن المادية لأن وعي الأفضل سيسبق التطور حينئذ، وبعدها فلا شيء إلا التهافت والتناقض واللامعقول، فكيف بعدها أن نثق بهذا المنهج إن كان هو نفسه المستخدم في دراسة الدماغ؟

فقالت حسناء: لا، لا تتعجل الأمور يا بركات، واعقل جيدًا ما أقوله لك عن تطور الدماغ: فإذا كان لا معرفة إلا عن طريق الحواس، وإن كان لا فعل للحواس إلا عن طريق الانعكاس، إذًا وبالنتيجة لا بد لنا من دراسة الهدرات من حيث هي أبسط موجود يدرك بالانعكاس، واعلم أنه ليس للهدرات كما هو معلوم "سوى ألياف حسية تحدث لدى التحريض تقلص زوائد تشبه ظاهرها العضلات"[2]، ويليها على سلم التطور "المدوسة" فالمدوسة المائية تمتلك شبكة دائمة من الخلايا العصبية المتصلة فيما بينها وبالتلامس يحدث تقلص لجدار جسم المدوسة كله، إنها بمثابة العقدة العصبية، وتجمع هذه العقد العصبية فيما بعد في سلسلة عصبية يكون الشكل البدائي لبنية النخاع الشوكي. والتحريض لدى دودة الأرض أو لدى السرطان لا يتبع طريقًا غير

---

[1] - ص ١٧٨ ــ ١٧٩ نفسه
[2] - ص ١٦٨ نفسه

محدد كما هو الحال لدى المدوسة، بل ينتقل من المحيط إلى العقدة العصبية، ثم من العقدة العصبية إلى المحيط، وفي مرحلة أعلى من التطور، نلاحظ ليس فقط سلسلة من العقد التي تشكل الخطوط الأولى للنخاع الشوكي، بل عقدة دماغية هي جنين الدماغ، فتقوم بعض الخلايا بردود فعل على النور وحده، وهي جنين عضو البصر في المستقبل، وتتلقى خلايا أخرى الانطباعات اللمسية الأبسط"[1]، بهذا فقط تطور الدماغ بشكل منفصل عن هذا الجسم الكلي الذي أصبح موجودًا فيه.

فقال بركات بسخرية: أي: بما أن الهدرات تملك ألياف حسية تجعلها تُحدث ردودًا للأفعال، وبما أن المدوسة تملك خلايا عصبية، وبما أن دودة الأرض أو السرطان يملك عقدًا عصبية لنقل الفعل ورد الفعل، وبما أن عمل الدماغ محدود بالفعل ورد الفعل، إذا فالدماغ وليد التطور لتلك المراحل. ولكن كيف اتصلت مع بعضها حلقات ذلك التطور؟ وبعد أن ضحك قال: إنها الفجأة أو القفزة، ويا لها من عصا سحرية!، ويا له من خلق بالألفاظ ولكن "كروسبوس اليوناني، ومنذ زمن بعيد قد سخر من هذه الطريقة ومن أصحابها حيث عبر عن منهجهم فيما يلي من القياس المنطقي المغلوط، يقول: "إذا لم تكن فقدت شيئاً أبدًا فأنت ما زلت مالكاً إياه، ولكنك لم تفقد قرونًا، إذا فأنت صاحب قرون"[2]. وبعد أن ضحك الجميع قال بركات: فالمدوسة إذًا هي الدماغ القائم بذاته!! هذا ما تقوله ميتافيزيقا الماديين التي جعلت موضوعها ما وراء ملايين السنين، ولكن دون سند علمي يتكئ على اليقين، والمشكلة مع الميتافيزيقا المادية أنه بعد سفر أصحابها فيما وراء ملايين السنين يعودون ليجعلوا من أنفسهم القيِّمين على كل النظريات العلمية وهكذا مثلًا رفضوا نظرية آينشتاين ونظرية كلوزيوس في الموت الحراري لأنها تؤدي إلى افتراض "وجود كائن ضروري"[3]خالق للكون، ومن نفس المنطق والأغراض احتضنوا نظرية "لامارك" رغم بطلابها عند كل العلماء وبنفس

---

[1] - ص ١٦٩ نفسه

[2] - ص٧٠ ــ ٧١ الفلسفة الرواقية

[3] - ص ١٠٠ النظرية المادية في المعرفة

المنهج كان نفيهم للروح عن الإدراك والوجود، حيث ربطوا الوعي بمادة الدماغ المعقدة أو التي تطورت عبر ملايين السنين.

فقالت حسناء: لا، لا، فنحن لم ننكر وجود الروح، فإن كانت الروح هي اللامادة فهي عندئذ ما نعنيه بالفكر أو الوعي، وبما أن الفكر عن الدماغ فالروح إذا كوجود لم تكن قبل المادة أو هي من نواتج المادة، أي: بما أن التفكير لا يمكن أن يوجد من دون الدماغ"[١] وبما أن الدماغ كشيء لا يمكن الاستغناء عنه"[٢] إذًا فالمادة قد "وجدت قبل الوعي، والوعي قد ولد في مرحلة معينة من مراحل تطور المادة"[٣]والتفكير عندها هو "نتاج غير مادي للدماغ الإنساني"[٤] لأنه "لا يمكن لا في الزمان ولا في المكان، وحتى من خلال أحدث المجاهر، رؤية الفكر أو الروح، ولا يمكن قياسها طوليًا ولا وزنًا"[٥]، "فالمادية لا تنكر أبدًا وجود الروح"[٦]، وكل ما نقول به: "أن الروح هي الناتج الأعلى للمادة"[٧].

فقال بركات: أي: بما أن الوعي من نتاج المادة، أو بما أن المادة تسبق الوعي، إذًا فالإله موجود طالما الإله هو الكائن الواعي السابق للمادة، هذا ما تريد قوله هذه النظرية، وبالتالي فلا روح بالمعنى المعروف، أما من حيث أن الفكر مشروطاً بالدماغ كحجة لنفي الروح، هذا أيضًا ما يقوله الروحيون، لكن من حيث أن الدماغ وسيلة تستخدمها الروح من أجل التفكير، والحجة المادية عندها لا تستطيع دحض هذه النظرية، لأنها هي المدحوضة بحجة أن فاقد الشيء لا يعطيه، فالدماغ اللامادي ليس له إعطاء الفكر أو اللامادي، لأن الدماغ ليس إلا مادة شأنه في هذا شأن كل المواد، وبالتعميم فيجب على كل الأشياء إذًا أن تكون مفكرة وذات وعي، وهذا ما لا يقول به عاقل.

---

[١] - ص ٢٢ نفسه
[٢] - ص ١٣ الدماغ و الفكر
[٣] - ص ٣٢ النظرية المادية في المعرفة
[٤] - ص ٢١ المادة و الوعي
[٥] - ص ٩٨ النظرية الحيوية في المعرفة
[٦] - ص ٣٠ المادة و الوعي
[٧] - ص ٣٢ نفسه

قالت حسناء: ولكن لمَ تتجاهل التطور والقفزة والتعقيد والفجأة؟

فقال بركات: لأن هذه الكائنات موهومة الوجود، والأهون علي أن أؤمن بوجود الله، على الأقل لأن العلم يرفض هذه الألفاظ التي جعلتموها كالإله في فعله، وبالنتيجة: "إن هي إلا أسماء سميتموها".

قالت حسناء: نعم، نعم، فالروح ككائن مفكر وذي وجود غير مادي قائم بذاته لا وجود له، ويستحيل على الدماغ أن يكون وسيلة تستخدمها تلك الروح من أجل التفكير. وللبرهنة على أن الفكر مصدر الدماغ إليك ما يلي: فمن المعروف علميًا أن الحواس تنتهي إلى مراكز في الدماغ، وإذا قمنا بإثارة المراكز الدماغية أو المراكز التي على الدماغ عندها سنحصل على الأحاسيس، فمثلًا "عند تنبيه المنطقة الحسية في الدماغ يحس الفرد باللمس أو التنميل أو الخدر في جزء من جسمه، رغم أنه لم يلمس شيئاً"[١]، وبنفس الشيء يحدث إن أثَّرنا على مراكز السمع والرؤية والكلام، وحتى الإحساس بالحرارة والبرودة سنحصل عليه دونما وجود للنار أو الثلج، فالدماغ إذًا هو مصدر الفكر وليس من شيء يبرهن أنه الوسيلة للروح المفكِّر.

فقال بركات: وهل فكرة المراكز هذه تستطيع أن تغطي كل حالات الفكر التي للإنسان؟ فالوعي بالذات مثلًا، يقول العلم: أنه "لا يوجد دليل على وجود مركز للوعي بالذات"[٢]، كما يقول "جون. جيم. تايلور": "أن هناك جوانب من العقل لا نستطيع بعد تفسيرها تمامًا من خلال البناء المادي"[٣]، "والانفعالات كالغضب أو الفرح أو السرور أو الإثارة الجنسية فلم يعثر لها على أي أثر عند تنبيه المنطقة النفسية أو خلال النوبات الصرعية"[٤]، "وأنه ليس من المتوقع أن نجد أن الانفعالات تسكن مكانًا"[٥]، "فتحديد المراكز العقلية جسمانيًا أو ماديًا قد ثبت أنه مستحيل، وكل ما قيل في هذا الصدد لا

---

[١] - ص ٣٢ عقول المستقبل
[٢] - ص ٢٢٨ نفسه
[٣] - ص ١٦ نفسه
[٤] - ص ٣٤ نفسه
[٥] - ص ٤٧ نفسه

يتجاوز الإحساسات – أو مراكز الحواس – وفضلًا عن هذا فلا زال أمرها هي أيضًا من تحديد مراكزها محاطاً بكل الغموض"[1]، "ولا زلنا حتى اليوم نفتقد لوجود نظرية حقيقية، تقنعنا بتفسير العلاقة بين ما هو مادي وما هو عقلي"[2]، "ولم يستطع أحد على الإطلاق أن يثبت أن الفكر هو من نتاج الدماغ"[3]، وها هم الدمغاطيون ما زالوا حيارى، فالقشريون يظنون أن القشرة الدماغية أو نصف الكرة الأيسر فقط، أو الجهاز الشبكي للتنشيط هو مقر التجربة الواعية، أما التكميليون فيساندون القول بأن الوعي هو النتاج المتكامل لنشاط جماعي من الدماغ"[4]، وأصحاب النسخة المصدرة، يظنون "بأن التجربة الواعية هي ارتباط مع تفريغات شحنات العصبونات في الأجهزة المحركة للدماغ"[5]. أما "راؤول هير ناند يزبيون" فهو على الحقيقة آخر الأبطال للجماعة التي اعتبرت "الوعي بمثابة خاصية للجذع الدماغي"[6] لا للقشرة الدماغية، والبعض يرى "أن الوعي البشري هو نتاج للتفاعلات المتبادلة المعقدة بين الأجزاء القديمة والحديثة من الدماغ"[7]، فالتعقيد المتعضي برأيهم "هو الذي يولِّد السياقات الواعية"[8]. والحقيقة أنه لا فكر عن المادة، وما الفكر برأيي إلا شأن من شؤون الروح اللامادي، واللامادي هو المصدر إلى اللامادي أو الفكر، وها هي التجربة قد برهنت أنه لا علاقة للدماغ بالفكر، "فباستور قد تعطل دماغه الأيمن عندما كان عمره ٤٦ سنة ومع ذلك فإنه عاش بعد ذلك سبعة وعشرين عامًا حقق خلالها أعظم اكتشافاته وهو لقاحه المشهور ضد الكَلَب"[9]، ولقد ذكر الدكتور "هوزلاند" في تجاربه: "أن شخصاً كان مريضًا، لم تبدو عليه حتى ساعته الأخيرة أية أعراض لاضطراب عقلي ما، ولما مات وجدت جمجمته عند التشريح أشبه بصندوق

[1] - ص ٢٠٨ الزمان الوجودي
[2] - ص ١٩ فلسفة العلوم – المشكلات المعرفية
[3] - ص ١٠٠ النظرية الحيوية في المعرفة
[4] - ص ٢١٧ الدماغ و الفكر
[5] - ص ٢١٧ – ٢١٨ نفسه
[6] - ص ٢٢٠ نفسه
[7] - ص ٢٢٢ نفسه
[8] - ص ٢٣١ نفسه
[9] - ص ٨ الدماغ و الفكر

خالٍ إلا من الماء فحسب"[1]، وهناك إنسانًا آخر "عاش عامًا كاملًا وكان عادي المظهر، ومع ذلك كان مخه عبارة عن صديد مغلي لا غير"[2]. وهذا يعني أنه "لا يوجد مركز للذكاء في المخ، واستئصال ما يقارب 30% من كتلة اللحاء لا يؤدي إلى نقص في الذكاء، بل إن هناك حالة لإمرأة فقدت نصف الكرة الأيمن بكامله، ومع ذلك ظلت محتفظة بقدراتها العقلية بدرجة حسنة"[3].

فقالت حسناء: صحيح، صحيح، فجزء صغير من الدماغ ومهما يكن ضئيلًا فهو يكفي للقيام بعمله كاملًا ولهذا فإن استؤصلت أجزاء من المخ "فلا تتأثر الترتيبات الإلكترونية في الأجزاء الأخرى، ولا يُفقد من الذاكرة شيء"[4]، و"كارل لاشلي" الذي بحث عن الذاكرة في مادة الدماغ يقول: "بأنه ليس للإنغرام من موضع خاص، ولذا فإنه موجود في كل مكان، ولقد نزع 80% من القشرة البصرية للجرذ دون أن يجعله عاجزاً عن عمل ما قد تعلَّمه، وأية قطعة من النسيج هي مساوية لأية قدرة أخرى في قدرتها على تمثل السلوك المكتسب"[5].

فقال بركات وهو يضحك: ولكن تساوي الطاقة عن الكتل المختلفة في الحجم والوزن ليس من قوانين المادة، أليس كذلك؟

فقالت حسناء بسخرية: وبالمقابل فإن كانت النفس أو الروح موجودة، فإن أمراض الدماغ تشير إلى وجود نفسين تسكنان الدماغ أو تهيمنان عليه، لا نفس واحدة، فعند فصل فصي الدماغ الأيمن والأيسر، ببتر الحبل أو "الجسم الثفني" الذي يصل بينهما، أصبح "هؤلاء الأفراد وكأنهما بنفسين منفصلتين، أي أنهم ذوو كرتين منفصلتين من الوعي، فما يشعرون به في نصف الكرة الأيمن، يبدو أنه خارج تمامًا عن نطاق وعي نصف الكرة الأيسر. ولقد

---

[1] - ص ٦٥٢ ج١ الإنسان روح لا جسد

[2] - ص ٦٥٢ نفسه

[3] - ص ٩٨ ـــ ٩٩ عقول المستقبل

[4] - ص ١٤١ وحدة المعرفة

[5] - ص ٦٦ ـــ ٦٧ الدماغ و الفكر

اتضح هذا الانفصام الذهني في الإدراك والإحساس والإرادة واكتساب المعارف والذاكرة، مما أدى بـ"سبيري" إلى القول باحتمال وجود ثنائيات من الوعي أو نفسين متواجدتين معًا"[1]، فاليد اليمنى لمن أصيبوا بهذا المرض تجهل ما تقوم به اليسرى وأحدهم مثلًا كان يرفع بنطاله باليد اليمنى بينما كان ينزله باليد اليسرى"[2]، وكأنما كل شيء يمضي وكأن شخصين منفصلين أو نفسين مستقلتين تتواجدان في نفس الجسد"[3]. فهل تؤمن بوجود روحين للإنسان يا سيد بركات؟! ولكن لا روح وإنما هي حالات طرأت على الدماغ من حيث هو جسم مادي.

قال بركات: لا، لا، إنها الروح، والعمى النفسي يبرهن على وجودها، "فالأشخاص الذين يعانون من العمى البصري يميزون الأشياء التي تحيط بهم لكنهم عاجزين عن تحديدها"[4] أو التعرف عليها، فهذا يعني أن الدماغ ما زال سليمًا بينما المصاب هو الروح أو النفس، وها هي الرؤية بواسطة الجلد، إنها تشهد هي الأخرى بوجود الروح، وهنالك محاولة حديثة لاختراع وسيلة تسمح للعميان بالرؤية"[5] بواسطة الجلد، وإن صح هذا وهو واقع، فهل عندها من بقاء لفكرة المراكز ومصدرية الدماغ للفكر؟ وقولكم أن الوعي ينبثق من عمليات الدماغ معناه بالضبط: "أن التغير في حالة الدماغ يسبب تغيرًا في الحالة النفسية أو محتويات الوعي، أو أن الدماغ يهيئ الوضع الملائم لنشاط الوعي، ولكن لا يولِّد الوعي. وهكذا يمكن القول أن الدماغ يضخم ويقوي الموجة الواردة من حقل القوة النفسية، فيعمل كجهاز إرسال واستلام، فعمل الدماغ ليس خلق الوعي، لأن الوعي موجود في الحقل النفسي ومستقل عن الدماغ"[6]، وعلى هذا فإنه "لا تكون الحالات الدماغية المرافقة للإدراك سببه ولا نسخة مطابقة له"[7]، "إنها تكمله فقط، إذ أن الإدراك هو فعلنا الممكن،

---

[1] - ص ١٧٠ الدماغ و الفكر
[2] - ص ١٥١ ــ ١٥٢ نفسه
[3] - ص ١٥٣ نفسه
[4] - ص ٧٣ الدماغ و الفكر
[5] - ص ٧٨ نفسه
[6] - ص ١٥٣ ــ ١٥٤ الحاسة السادسة و الطاقة النفسية
[7] - ص ٢٤٥ المادة و الذاكرة

والحالة الدماغية فعلنا المبدوء به"[1]، "إن الدماغ هو عضو التعبير عن الفكر بإشارات"[2]، ولقد قال "أفلوطين" قديمًا: "إن كان قوام الإحساس هو استخدام النفس للجسم من أجل إدراك المحسوسات، فلن يكون قوام التفكير هو الإدراك بواسطة الجسم، فإن كان التفكير هو الإدراك بدون الجسم، فينبغي بالأحرى ألا يكون الموجود الذي يفكر جسمًا"[3]، وكذلك نجد أن "برجسون" و"أفلوطين" قد ميزا ما بين الإدراك ومراكز الإدراك، بحيث "لا ينبغي أن نخلط أبدًا بين محل قوة من القوى أو نقطة بداية فعلها، وبين القوة ذاتها، فالمخ ليس إلا أداة ضرورية حقًا للتفكير، ولكنه ليس هو التفكير ذاته"[4]، فالدماغ كما يقول برجسون: ليس إلا "مقسم" أو "ضربًا من مكتب هاتفي مركزي ليس إلا، دوره هو منح المخابرة أو جعلها تنتظر، إنه لا يضيف شيئاً إلا ما يتلقى"[5]، أو هو "غطاء يقي العقل من الاهتزازات الفيزيقية"[6]، والدكتور "تشارلس بروض" يرى أن "وظيفة المخ والمجموع العصبي لا عمل له إلا حمايتنا بإبعاد المعلومات غير اللازمة، وإبقاء ما يكون ذا فائدة"[7]، أو "لحمايتنا من الارتباك في بحر المعلومات التي لا فائدة لنا منها، ويقول آرثر كوستلر: إن الجهاز العصبي وعلى الأخص الدماغ يفعل كمصفاة لا تسمح إلا بدخول ما نحتاج إليه وتصفيته قبل وصوله إلى الوعي"[8]، فالدماغ بالنتيجة هو "جهاز العقل فحسب لا مصدره"[9]، فالعقل أو الروح هو المهيمن على المخ وأن المخ هو جهاز مؤقِّت للعقل لا مصدره"[10]، أي أنه "لا يحدد الفكر وأن الفكر مستقل عن الدماغ"[11]، ولهذا فلن نقول بإمكانية الإدراك

---

[1] - ص ٢٤٢ نفسه
[2] - ص ٤٣ الطاقة الروحية
[3] - ص ٣٠٩ التساعية الرابعة
[4] - ص ١١٩ نفسه
[5] - ص ٢٧ المادة و الذاكرة
[6] - ص ٦٠٩ ج١ الإنسان رو ح لا جسد
[7] - ص ٦٦٥ نفسه
[8] - ص ١٦٥ الحاسة السادسة و الطاقة النفسية
[9] - ص ٧٣٣ ج٢ الإنسان روح لا جسد
[10] - ص ٦١٩ ج١ نفسه
[11] - ص ٤٠ الطاقة الروحية

للروح ودونما حاجتها للجسد، ولو كان الدماغ هو المسؤول عن الفكر لكان الدماغ الأكبر وفق قوانين علاقة المادة بالطاقة هو صاحب الفكر الأكبر، ولكن دماغي الإنسان والشمبانزي مثلًا يظهران متماثلين سواء من حيث الحجم أو من حيث البنية"[١]، ولا تساوي بينهما في الذكاء أو الفكر، بل إن وزن دماغ الإنسان النيندرتالي كان أعظم من وزن دماغ الإنسان المعاصر"[٢]، رغم أنه لا مقارنة بين ذكاء الإنسان المعاصر وذكاء الإنسان النياندرتايلي، وعندما تم تشريح جثة "آناتول فرانس" تبين أن دماغه لا يزن إلا 1000غرام بينما كان وزن دماغ "تورغينف" 2000 غرام، ومع ذلك كان الرجلان من العباقرة"[٣]، فاختلاف وزن دماغيهما لم يمنع أن يكون كلاهما قصصيين كلاسيكيين بارعين وذوي سمعة عالمية"[٤]عالية، فالدماغ إذًا يستحيل أن يكون مصدر الفكر والروح هي مصدر الفكر لا سواها.

---

[١] - ص ١٢٩ الدماغ و الفكر
[٢] - ص ٧ نفسه
[٣] - ص ١٩٨ نفسه
[٤] - ص ٧ نفسه

ـ الذاكرة بين الدماغ والروح:

ولما صرخت حسناء: هراء، هذا هراء. قاطعتها عن متابعة الكلام لأقول: لكن ما رأيكم لو نظرنا في طبيعة الذاكرة أو التذكر لنرى إن كان التذكر عن الدماغ أو الروح، طالما اعتبر "برجسون" أن الذاكرة تمثل نقطة التقاطع ما بين الذهن أو الروح والمادة.

فقال بركات على الفور: نعم، نعم، فالذاكرة تكاد تكون والعقل شيئاً واحدًا"[١]، فاستعادة ما أدركه العقل أو الروح من صور هو التذكر، ولا فرق في هذا بين الصور المدركة للروح قبل وجودها في البدن أو بعد أن وجدت فيه، ومن المشابهة اللامادية بين الذاكرة والإله اعتبرها الأقدمون "إلهة"[٢]، وبالمعنى الماورائي للذاكرة، جعل "ابن سينا" الذاكرة العقلية أو ذاكرة الكليات المجردة في "العقل الفعَّال"، عقل فلك القمر، ولهذا "فيمكن تفسير التذكر والنسيان في مذهبه بالإقبال والإعراض عن العقل الفعال"[٣] و"السهروردي" هو الآخر يرى أن "عملية التذكر هي عملية استرجاع الأفكار من مواقع سلطات الأنوار المجردة الفلكية، فليس التذكر إلا من عالم الذكر، وهو في مواقع سلطان الأنوار "الأسفهبذية الفلكية" فإنها لا تنسى شيئاً"[٤]، أما عند "أفلوطين" "فإن النفس لا تبدأ تتذكر إلا حين تترك العالم المعقول"[٥] أو الملأ الأعلى هذا إن كان لها اتخاذ الرياضات اللازمة لذلك، وعلى هذا فإن نفوس الكواكب لا تتذكر، ونفس العالم لا تتذكر، لأنها لا تعرف ما هو سابق وما هو لاحق"[٦].

---

[١] ـ ص ١١ الذاكرة
[٢] ـ ص ٦ نفسه
[٣] ـ ص ٤٧ ج١ نظرية المعرفة الإشراقية
[٤] ـ ص ٣١٣ أصول الفلسفة الإشراقية
[٥] ـ ص ٦٦ التساعية الرابعة
[٦] ـ ص ٦٧ نفسه

فقالت حسناء وقد انتفخت أوداجها من الغضب: كفى تخريفاً بالله عليك واعلم أنه لا ذاكرة قبل الإدراك، فإن حدث تخزين صور المُدرَك في الدماغ، كان التذكر الذي معناه إعادة ما فيه من صور مخزنة بفعل التداعي.

وقبل أن تتم كلامها قلت: يا حبذا لو كلمتمونا عن "الصور"، على الأقل حتى نكون على فهم لما تتحدثون به، وإلا فكيف لنا فهم ما يعنيه تراكم الذكريات في الدماغ، طالما التذكر هو الإعادة؟

فقالت حسناء: نعم، نعم، فصورة الشيء بعد إدراكه، هي ما أراه حين أغمض عيني، تمامًا كالصور التي نراها في الحلم. هذه هي الصور، واعلم بأن فهم ما تعنيه الصور هو الآخر ذا تاريخ، شأنها في هذا شأن كل القضايا العلمية الأخرى، فالصور عند "ديموقريطس" ليست سوى "قذائف دقيقة جدًا من الأجسام تنفذ في مسام البدن، وخاصة مسام الحواس وتصل إلى الذرات النفسية، وبذلك – حسب رأيه – تحصل النفس على صور الأشياء التي تنبعث منها"[١]، أما "أنباذوقليس" فيرى أن الصور هي الأبخرة التي تخرج من الأشياء لتلتقي بما يشبهها في النفس، و"باركلي" في عصرنا الحديث لم ير مصدرًا للصور إلا الله الذي يبعث فينا هذه الصور"[٢]، ولكنه مع الأسف لم يحدثنا "عن الطريقة التي ينقل بها الذهن الإلهي هذه المدركات إلى الأذهان الفردية"[٣].

قلت: ولكني أذكر صورة الشجرة في ذهني، وشجرة الذهن هذه لم تكن عندي إلا بعد إدراكي لشجرة الواقع، أليس كذلك؟ أي: إن الصورة هي نتاج اللقاء ما بين الشعور أو الحواس والشيء المُدرَك، ومن هذه العلاقة الشرطية الصحيحة، نرى "جورج مور" يقول: "في كل إحساس عنصران متميزان، أحدهما أسميه الشعور، والآخر اسميه موضوع الشعور"[٤]، وإذا ما تم عزل

[١] - ص ١٣٠ الإدراك الحسي عند ابن سينا
[٢] - ص ١٠٦ نظرية المعرفة و الموقف الطبيعي للإنسان
[٣] - ص ١٠٨ نفسه
[٤] - ص ٢٩٤ جورج مور

وجود الصور عن هذه العلاقة، فليس لدينا حينئذ إلا صور موهومة تمامًا كتلك الصور التي ترافق الهلوسة والحمى وإلى ما هنالك.

فقال بركات متسائلًا: هذه الصور التي تتحدثون عنها، أهي مادية أم لا مادية؟

قلت: يقول "برجسون" كجواب لهذا التساؤل: "نعني بكلمة "صورة" وجودًا ما، هو أكثر مما يدعوه المثالي تمثلًا، ولكنه أقل مما يدعوه الواقعي شيئاً، وجودًا يقع في منتصف الطريق بين "الشيء" و"التمثل"[١]، إنها اهتزازات، "فالأشياء الخارجية تصنع في الأعصاب الناقلة اهتزازات تنتشر إلى المراكز"[٢] الدماغية، و"جوزيف سيتيل" يرى أنها "سلسة من ذبذبات مماثلة في الطول لمثيلاتها التي تنبعث من الشيء نفسه"[٣]، أو قل: إنها "طاقة كهربائية"[٤] تنتقل في الأنسجة العصبية، وعلماء "الفيسيولوجيا" في العصر الحديث "يفسرون الانفعال العصبي أو النبضات العصبية على أنها سيَّالات أو نبضات كهربائية متتالية، تمر في الأعصاب كما يمر التيار الكهربائي في السلك الكهربائي"[٥].

فقال بركات وكأنما اقتنص صيدًا ثمينًا: أي الصور ليست بمادية! ولكن كيف يحتفظ المادي باللامادي؟ أهو التراكم؟ وإن قلتم أنها مادية، فالدماغ عندها سيزداد حجمه بازدياد الإدراك أو الذكريات، وهذا غير معقول، وكذلك من اللامعقول أن يؤدي اللامادي إلى التراكم، أم ستقولون بالنقش والطبع؟ ولكن "أفلوطين" انتقد هذا الرأي بقوله: هذا الانطباع إما أن يكون متغيرًا فيتبدد بعد قليل، وعندئذ لا تذكر، أو أن يكون ثابتًا فلا يمكن عندها أن تنطبع علامات أخرى جديدة إلا إذا شوهت الانطباعات السابقة"[٦]، وبهذه الملاحظة تكون فكرة النقش قد عارضت أيضًا قوانين المادة ولم يبق معنا بالنتيجة إلا

---

[١] - ص ٥ المادة و الذاكرة
[٢] - ص ٢٠ نفسه
[٣] - ص ٣٠ هل هناك حاسة سادسة
[٤] - ص ٤٧ الدماغ و الفكر
[٥] - ص ٧٧ الإدراك الحسي عند ابن سينا
[٦] - ص ٩٢ التساعية الرابعة

القول بأن اللامادي لا يحفظ إلا في اللامادي المعني بالروح، فالروح هي التي تحتفظ بالذكريات أو بصور الإدراك.

ولما قالت حسناء: لا، لا، إنه الانعكاس.

قال بركات: وكيف يُحفظ؟ بل وحتى التداعي لا يمكنه أنه يفسِّر التذكر، لأننا قد نتذكر ما لا علاقة له به أو بالمُدرك، أو ما لم ندركه في حياتنا كلها!!

فقالت حسناء وهي تضحك: إذا لا مجال لنا إلا التفسير بالعقل الفعال، أليس كذلك؟

فقال بركات بخبث: ولكن أليس عن طريق التذكر ينقر الدجاج الصغير الحب بلا تعلُّم؟!

قالت حسناء بسرعة: نعم، نعم، إنها وراثة السلوك المكتسب عن الأسلاف، وهو ما يسمى بالذاكرة الحركة على حد تعبير "برجسون" فتجربة الأسلاف من الدجاج عبر ملايين السنين حفرت نقر الحب على أدمغة الأحفاد كغريزة لهم، وها هي آلية المنعكس الشرطي تبرهن على هذا بكل جلاء ووضوح.

فقال بركات بسخرية: صغير الدجاج يتذكر ما كان منذ ملايين السنين، هذا صحيح! أما الروح البشري فلا ذكر له قبل ميلاده، هذا عجيب!! ثم كيف للدجاج أن يكون أرقى من الإنسان في توريث تجاربه، وها هو الوليد أو الطفل منا ما زال لا يدرك ضرر النار حتى تلسعه؟ علمًا أن الإنسان يتأذى من النار إن مسته منذ ملايين السنين، فكيف لم تصبح الخشية من النار غريزة لنا؟ أسوة بالدجاج على الأقل!!

وبعصبية ونزق قالت حسناء: دعك من المهاترات يا رجل، وتعال لننظر في أمراض الدماغ أو الذاكرة، لنرى كيف أن الذاكرة هي الدماغ، والذكريات لم تكن إلا فيه. أليس "يُمسي مبتوروا الفص الجبهي شاردي الذهن"[١]، "وعاجزين عن تذكر نواياهم"[١]، والحبسات التي تؤدي إلى

---

[١] - ص ٢٠١ الدماغ و الفكر

اضطرابات اللغة كثيرة هي الأخرى، وكلها كما هو معروف ناتجة عن تخريب أو ضرر يقع على الدماغ، مقابل كل حبسة من تلك الحبسات، ومن بُتر عنده الحصين "لم يتمكن قط من الاهتداء إلى سبيل عودته إلى المنزل، ويصبح عاجزاً بشكل كلي عن تذكر الأحداث والأشخاص الذين يصادفهم"[٢]، وفقدان الذاكرة، أليس يعزى "إلى تلف الهيبوكاميوس والمادة الرمادية المحيطة به بالنسبة للذكرى طويلة الأجل؟ أما فقدان الذاكرة في قصيرة الأجل فيحدث نتيجة أثر يحدث على التكوين الشبكي"[٣]، وتناول المسنين لمادة "r.an.a" أليس يؤدي إلى تحسن في ذاكرتهم؟"[٤]، وبالنسبة للفئران، أليس فقدان الذاكرة "يتناسب مع كمية المستأصل من نسيج المخ"، والمبالغة في التذكر كمظهر مرضي، أليس ظهورها مشروط بالحمى التي تؤثر على الدماغ؟ فالدماغ هو الذي يتذكر وهو محل الذكريات.

وعندما توقفت حسناء عن الكلام، قال بركات: وماذا بعد؟ واتمنى لو تكلمتِ عن كل أمراض الذاكرة. وبعد أن انتظر لحظة أردف قائلًا: حسن، حسن، أنا سأكلمكم عن بقية الأمراض، وكلها تشهد بأن حفظ الصور ليس للدماغ، ولا الدماغ هو الذاكرة. وبادئ ذي بدء اعلموا أن الذاكرة كما يقول برجسون ذاكرتان، الأولى: ترتبط بالجسم وهي عفوية وآلية وهي المخصوصة بحفظ "الحركات المنسقة تنسيقًا ذكيًا"[٥]، أما الثانية فاسمها الذاكرة البحتة، وهي التي "تسجِّل على شكل صور ذكريات كل أحداث حياتنا اليومية، إنها لا تهمل أي تفصيل، وأفلوطين هو الآخر قد قال بوجود ذاكرتين: "فالأشياء المحسوسة يكون تذكرها بإدراك صورتها التي حفظتها المخيلة" على حد تعبيره، "أما المعقولات فلا صورة لها إلا من ناحية ألفاظها فحسب وبالتالي تكون الذاكرة الخاصة بها ملكة مستقلة عن المخيلة"[٦].

---

[١] - ص ٢٠٦ نفسه
[٢] - ص ١٨٦ – ١٨٧ نفسه
[٣] - ص ٨٥ عقول المستقبل
[٤] - ص ٨٤ نفسه
[٥] - ص ٨٢ المادة و الذاكرة
[٦] - ص ١٢٥ التساعية الرابعة

ولما قاطعته حسناء قالت بصوت مرتفع: هذه التقسيمات كلها حيل، وليس لها من غرض إلا الهرب من تعميم الربط ما بين التذكر والأمراض الدماغية، أو لجعل الروح ذات دور في التذكر وحفظ الذكريات، هذا هراء.

وبعد أن تجاهل بركات ما يسمع أردف قائلًا: أما عن الأمراض "فقد شوهد مصابون بالخرف يجيبون إجابات ذكية على سلسلة من أسئلة لم يكونوا يفهمونها"[١]، وعند "الكُمه" نجد أن "المراكز البصرية لكثير من الكمه سليمة وهم مع ذلك يعيشون ويموتون دون أن يكوِّنوا على الإطلاق صورة بصرية"[٢]، "وأن أجزاء من المخ قد تستأصل ولا يُفقد من الذاكرة شيء"[٣]، وأن "المناطق الحسية في حال تعرضها للإتلاف أو العطب التي منها مثلًا منطقة الارتباطات البصرية، لا تحول دون رؤية المريض للأشياء، فهو يستطيع أن يرى وأن يسمع لكنه لم يعد قادرًا على التعرف عليها"[٤]، والمصاب بالصمم النطقي نرى أنه رغم "سلامة حس السمع، لا يفقه شيئاً من الأقوال التي يسمع التلفظ بها"[٥]، وأيضًا "يتبع ما يقال ويفهمه لكنه غدا عاجزاً عن الكلام"[٦]، ثم ما الذي تعنيه عودة الذاكرة بعد فقدانها؟ "فاستحالة التذكر لا تعني أن الذكريات قد زالت، بل إنها دُفعت إلى اللاوعي"[٧] أو الروح، "وفي الإيفزيات حيث تُنتزع من الذاكرة فترة بأكملها من حياتنا الماضية مثلًا انتزاعًا مفاجئاً وجذريًا، لا يُلاحظ آفة دماغية محددة"[٨]، فالدماغ بالنتيجة ليس هو الذاكرة، فهو "يفيد في التذكير بالذكرى لا في الاحتفاظ بها"[٩]، إنه "لا يزيد على أن يختزل العادات الحركية"[١٠]، وليس له أن "يقدِّم الذكرى"، ولا

---

[١] - ص ٨٦ المادة و الذاكرة

[٢] - ص ٤١ نفسه

[٣] - ص ١٤١ وحدة المعرفة

[٤] - ص ٣٣ الذاكرة

[٥] - ص ١١٤ المادة و الذاكرة

[٦] - ص ١١٦ نفسه

[٧] - ص ١٠٩ الذاكرة

[٨] - ص ١٨٦ نفسه

[٩] - ص ٤٨ الطاقة الروحية

[١٠] - ص ٦٧ نفسه

هو بمصدر الفكر، وإنما هو "عضو التعبير عن الفكر بإشارات"[١]، وإن أصيب بالأمراض، "فمعنى ذلك أن المؤهلات المحركة أصيبت بالتلف، بيد أن الذاكرة البحتة تبقى رغم كل هذا سليمة"[٢]، فالذاكرة البحتة تخص الروح حتى أن أصل كلمة "نفس" في اللغة الإنكليزية تعني تقريبًا "ذكرى"[٣]، "فليس في الدماغ ولا يمكن أن يكون فيه منطقة تتجمد فيها الذكريات وتتراكم"[٤]، ولهذا "يصلح أن نقول: نحن في حالة التذكر المحض، يعني أننا في رحاب الروح"[٥]، أو "في ميدان الروح"[٦]، وبناء عليه "فجميع الحجج المستمدة من الواقع، والتي يمكن الاستشهاد بها لصالح تجمع محتمل للذكريات في المادة القشرية للدماغ إنما هي مستمدة من أمراض الذاكرة المحددة مواضعها"[٧]، أما تلك الذكريات التي لا مراكز محددة لها فلا تزال بعيدة عن هذا البحث، ولهذا فإني أرى أن الروح هي خير حامل لما نجهل، وبهذا الحامل كان لنا التفسير الشمولي لآلية الذاكرة.

فقالت حسناء بسرعة: الروح إذًا هي المصطلح المعبر عما نجهل، وبالطبع فإن دورها سيتقلص كلما مضينا قدمًا مع العلم، وما نجهله اليوم من المراكز لا بد أن نعلمه غدًا، أما التفسير بالعلة المفترضة هو نفسه التفسير بالمجهول، وهذا قطعًا لا علاقة له مع العلم، وبناء عليه فإن افتراض الروح لتفسير الذاكرة، هو افتراض غير صحيح، ولا مقبول علميًا.

قال الشيخ: نعم، نعم، فإن تحصيل العلم الشامل لم يكن لأحد ولا لعصر ما، إلا من باب الوهم، فأنا مع الماديين إن حددوا صراحة ما يجهلونه، أو ما عجزوا عن معرفته، وأنا مع الروحيين إن لم يقفوا عن البحث، أو إن لم يعيقوا تقدمه. وترميم العجز العلمي عن طريق الفلسفة سواء كانت مادية أو

---

[١] - ص ٦٨ نفسه
[٢] - ص ١٣٣ الذاكرة
[٣] - ص ١٩٤ الدماغ و الفكر
[٤] - ص ١٣٢ المادة و الذاكرة
[٥] - ص ١٨٩ الذاكرة
[٦] - ص ٢٠٠ المادة و الذاكرة
[٧] - ص ١٨٦ نفسه

مثالية، يعد بحق من أفدح الأمراض التي تصيب المنهج العلمي، فاليقين المذهبي أو الفلسفي وهم لا طائل منه، والعلم لم يقل كلمته الأخيرة بعد، وكل من ينادي بإيقاف العلم بحجة اليقين المزعوم لديه، فهو الساعي لضرب العلم الذي يجب ألا يتوقف، ودومًا ومهما كان لنا من العلم يجب أن نردد قول الله عز وجل: "وما أوتيتم من العلم إلا قليلا"، بهذا فقط تكون نجاتنا من المهاترات والمطاعن المتبادلة. فأمراض الدماغ مثلًا ما تزال تُقرأ من الطرفين، بل ومن الغريب أن يكون فقدان الذاكرة حجة للماديين في حدوثه، وحجة للروحيين في الشفاء منه، بل ومن المعيب أن نبرر وجود الروح من خلال الجهل الذي ما زال موجودًا عند العلماء، فلندع العلماء لبحوثهم، طالما الروح من أمر الله أو طالما لا إدراك لنا للروح، فإن أتوا بالصواب فأهلًا وسهلًا، وإن أخطأوا فعلى وزرهم، وسيان برأيي إن قلت أن الدماغ وسيلة الروح، أو إن قلت أنه الذاكرة والفكر، لأن الطرفان لا يقولان شيئاً إلا وهو عن ملاحظة على الدماغ، وليس بينهما من طرف أدرك الروح، والشيخوخة التي هي أرذل العمر مثلًا، هي بالطبع مما يخص البدن، وإن كان من عوارضها الخرف والنسيان أو اضمحلال الذكريات، وإن كانت الروح لا تشيخ إذًا فليس لنا إلا ما هو ملحوظ على البدن، ولقد قال تعالى: "و منكم من يُردُّ إلى أرذل العمر لكي لا يعلم بعد علم شيئاً إن الله عليم قدير"[1]، وبقوله هذا كل التأكيد على المظهر المادي وارتباطه بالذاكرة، لأن لفظة "العلم" من جهة أخرى تشمل كل شيء ابتداء مما في الذاكرة العادة أو الحركة، انتهاء بالذاكرة البحتة وما فيها، فهذا كله خاضع للنسيان لا فرق بين ما هو مجرد وما هو عن المحسوس، وحتى لو قلنا أن الخرف هو عُطل طرأ على وسيلة الروح، سنرى أنه هو نفسه قولنا أن الخرف أو فقدان الذاكرة ناتج عن تلف في الدماغ، طالما لا فكر ولا تذكر بدونه، أو طالما لم ندرك الروح كذاكرة قائمة بذاتها.

[1] - النحل ٧٠، الحج ٥

ـ العقل بين المادة والطاقة:

وبعد أن انتهى الشيخ من كلامه، سألتُ بركات قائلًا: إن كانت الروح لا مادية، وإن كان الفكر أو الأفكار كما قالت حسناء لا مادية، إذا ما الفرق التجريبي لما تعنيه اللامادية بينكما؟ ثم هل لنا إدراك اللامادة تجريبيًا؟

فقال بركات: ولكن هلا عرَّفت لنا المادة في البدء؟ وأتمنى لو حدثتنا عن مصدرها أو وجودها إن كان لك علم بهذا الشأن.

قلت: نعم، نعم، ولكن الآراء في هذا الشأن كثيرة، فديموقريطس مثلًا يقول عن تكون المادة: "تتكون الأجسام من جزئيات عنصرية ومن ذرات لا منقسمة، عديمة الحركة، صفاتها الرئيسية هي: العِظم، والشكل والوزن، ويفصل الخلاء بين الذرات، وهو الذي يجعل الحركة ممكنة، ولهذه الذرات ثقل طبيعي"[١]، وفي الفكر الكلاسيكي نجد أن "المادة = المكان الممتلئ"[٢]، والكتلة حسب أصحابه، "مطلقة، بمعنى أنها تبقى هي هي لا تنقص ولا تزيد مهما اختلفت الأحوال واختلف المراقبون لها، فكتلة الجسم هي هي لا تتغير، لا مع الزمن ولا مع الحركة، لأن المادة لا يضيع منها شيء، إنها لا تزيد ولا تنقص"[٣]، ولهذا فالميكانيك الكلاسيكي يعتمد "على مبدأين أساسيين، مبدأ حفظ الكتلة ومبدأ حفظ الطاقة، فالطاقة لا تُخلق من العدم، وكل ما يمكن أن يصيبها هو التحويل من شكل إلى آخر من أشكال الطاقة المعروفة"[٤]، والكون حسب رأيهم بمثابة إناء يحتوي عنصرين أساسيين: المادة والطاقة، واعتبروا المادة كأنها شيئاً خامل، أي ساكن ملموس يمكن تمييزه بعامل يسمى الكتلة، أما الطاقة فقد اعتبروها شيئاً غير منظور وبدون كتلة"[٥]، وبالنتيجة: نرى وتبعًا لهذه النظرة أن المكان شيء والمادة شيء آخر، والزمان شامل والآن موجود، والكتلة ثابتة لا تتأثر بالحركة، ومن سماتها: اللانفاذية وعدم

---

[١] ـ ص ٨٣ مشكلات ما بعد الطبيعة

[٢] ـ ص ١٥٢ نظرية المعرفة المادية

[٣] ـ ص ١٦٠ المنهاج التجريبي و تطور الفكر العلمي

[٤] ـ ص ٢١٢ النسبية

[٥] ـ ص ٢٢١ نفسه

التحطيم، وهي ما له وزن وحجم وكيف، والشيء شيء ولا تحول من شيء لآخر، والطاقة شيء والمادة شيء آخر.

فقال بركات: إلا أن هذا التصور للمادة خاطئ، وهو يلائم مستوى من مستويات الإدراك، أما الآن وبامتداد وسائل الإدراك على حد تعبير شيخنا، فلم تعد ساكنة، جامدة، لا تتغير كما كنا نراها بالإدراك الحسي الأعزل، وها هو "رسل ابن العصر الحديث يقول: حينما أقول إن هذا هو كرسي الأمس نفسه، إن قولي هذا لا يزيد على أن يكون طريقة مريحة وغير دقيقة للكلام، والواقع أن أصغر قطعة من الكرسي تفقد شخصيتها في ما يقرب من جزء من مائة ألف جزء من الثانية، والقول أنه كرسي الأمس نفسه يشبه القول أن الإنكليز هم الأمة التي كانت على عهد الملكة إليزابيث الأولى"[١]، فالأشياء لم تعد تلك الأشياء ذات الماهية الثابتة وقد أصبح بعضها يتحول إلى البعض الآخر، لا عن تخيل واستنتاجات منطقية، وإنما "بانتزاع البروتون من النواة، فإن انتزعنا بروتونًا من نواة الزئبق التي تحوي على 80 بروتونًا. فهذه النواة التي أصبحت تقتصر على 79 بروتونًا لم تعد زئبقًا وإنما تحولت إلى نواة ذهب، فتغير عدد بروتونات نواة، يعني تفسير طبيعة هذه النواة، وبالتالي العناصر ذاتها"[٢]، "إذًا لا شيء يمنع من تحول المادة أيًا ما كان تباعد بعضها عن بعض"[٣]، وهذا ما حدث في الواقع، والكتلة لم تعد تلك التي لا تتأثر بالحركة، بل بالعكس، فالنظرية النسبية تقول: "تتوقف كتلة جسم ما على حركته فهي تزداد بازدياد السرعة، وإذا قاربت سرعة ذلك الجسم سرعة الضوء مالت كتلته إلى اللانهاية"[٤]أو الفناء، "والمسطرة التي تصل سرعتها إلى 90% من سرعة الضوء تنكمش إلى نصف طولها تقريبًا ويزداد مقدار الانكماش بازدياد السرعة، حتى إذا وصلت سرعة المسطرة إلى سرعة الضوء، فإنها تنكمش إلى درجة يصل معها طولها إلى الصفر"[٥]، وبالنتيجة:

---

[١] - ص ٢٠٢ العقل و المادة
[٢] - ص ٣٥ – ٣٦ من الذرة إلى النجم
[٣] - ص ٨٤ شوبنهور
[٤] - ص ١٧٧ المنهاج التجريبي و تطور الفكر العلمي
[٥] - ص ١٩٧ النسبية

"فكتلة أي جسم تزداد بازدياد سرعته وأنه يتحول تمامًا إلى طاقة إذا بلغت سرعته سرعة الضوء"[١]، وبالتالي: "فليس لنا أن نقول بأن المادة لها طاقة فحسب، ولكن بأن المادة هي الطاقة أو أن الطاقة هي المادة"[٢]، وبذلك يكون آينشتاين قد توصل "إلى دمج مبدئي الكتلة وحفظ الطاقة في مبدأ واحد سماه مبدأ حفظ الطاقة، فالكتلة إذًا ليست سوى عامل يشير إلى مقدار الطاقة، وأن المادة بكاملها ليست سوى تركيز للطاقة"[٣]، "وبمعنى آخر، فإن المادة هي طاقة، والطاقة هي مادة، وإحداهما هي حال وقتية للأخرى، فالمادة والطاقة يمكن تحويل إحداهما إلى الأخرى"[٤]، "وإذا ما اطلقت المادة كتلتها وسارت بسرعة الضوء فإننا نسميها عندئذ "إشعاعًا""[٥] أو طاقة، "وإذا خمدت الطاقة أو الأشعة، فإننا نسميها عندئذ مادة، وقد تمكن الإنسان بالفعل من تحويل المادة إلى طاقة في القنبلة الذرية، كما حول الطاقة إلى مادة في غرفة ويلسون"[٦]، "والنتيجة ليست تكوين بضعة مئات من الذرات، بل غرامات وكيلو غرامات من المادة"[٧]، وشيخ الإشراق "أفلوطين" كان "يعتقد أن الأجسام تكونت من الأشعة الخامدة بعد ذبولها"[٨]، والسهروردي قال من منطق الصدور عن طريق الفيض: "أن الظهور الحسي ما هو إلا أثر للظهور العقلي"، "فالمادة وهي ظلام – لا وجود – بالنسبة للنور، "والجوهر المظلم أو الجسم المطلق، عدم، إذا قيس بالجوهر النوراني"[٩]، وعلى ذلك يصبح الجسم ولا سند له من العالم المحسوس، والعالم المحسوس نفسه وهم باطل"[١٠]، وسبحان من قال عن نفسه أنه: "نور السَموات والأرض"، وكل موجود إذا فهو من نوره المتجسِّد، وطالما "أن الله – كما يرى ليبينتز لا

---

[١] - ص ٨٧ العقل منبع الحكمة
[٢] - ص ١٤٠ فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار
[٣] - ص ٢١٤ النسبية
[٤] - ص ١١٩ من الذرة إلى النجم
[٥] - ص ١١٩ نفسه
[٦] - ص ٢٢١ النسبية
[٧] - ص ٣٩ من الذرة إلى النجم
[٨] - ص ٢٢٦ أصول فلسفة الإشراق
[٩] - ص ٢٥٤ نفسه
[١٠] - ص ٢٥٥ نفسه

حواس له فالمادة إذا في نظر الله ليست شيئاً محسوسًا فإنها إذا شيئاً معقولًا وليست شيئاً محسوسًا"[١]، و"بشز" يقول: بأن الطاقة التي في المادة، لا يمكن تصورها إلا على نمط تلك القوة أو الطاقة التي داخل نفوسنا"[٢]، وهي التي نسميها الروح، التي لولاها ما كان حركة، فالحركة "لا تُفهم ولا تُتصور بدون القوة، ولا تُفهم القوة إلا بالحياة، ولا تُفهم الحياة إلا بالنفس"[٣]، والنفس والحياة أو الروح كما يقول برجسون: "هي الحركة نفسها"[٤] وبناء عليه فلن نجانب الصواب إن قلنا بوجود "العاطفة والإرادة، وكذا الفاعلية في أصغر جزئيات المادة"[٥].

وبعد أن صفقت حسناء بيديها قالت بسخرية: فالعلم إذًا قد برهن على أن الكون حي، والمادة نور إلهي متحجر، والحركة هي الروح أو الطاقة الخالصة، ويا لها من سخافات، ولكن إن كانت الروح قد وجدت قبل البدن كما تعتقدون فهل لكم عندها إدراك الحركة التي سبقت المادة؟

فقال بركات: نعم، نعم، إنها الموسيقى، فقد قال "برجسون": "لنصغ إلى لحن من الألحان مستسلمين لهدهداته، ألا ندرك عندئذ إدراك واضح أننا إزاء حركة ليست مرتبطة بمتحرك إننا بإزار تغير بغير متغير؟"[٦]، فهنا نرى نرى "تغيرًا، ولكن ليس هناك أشياء تتغير"[٧].

وبعد أن ضحكت حسناء قالت: لكن هل يعقل لبرجسون نسيان الهواء؟ صحيح أن ما نسمعه هو التغير الذي يحدث على الهواء، فكيف يقول أنه في الموسيقا بإزاء تغير بلا متغير؟! ثم كيف يكون لكم الوصول إلى الطاقة المحضة أو المجردة عن المادة كمعنى لفناء المادة؟

---

[١] - ص ٧٩ أبحاث جديدة في الفهم الإنساني
[٢] - ص ٢٥٣ مشكلات ما بعد الطبيعة
[٣] - ص ٢٦٥ نفسه
[٤] - ص ١٥١ الطاقة الروحية
[٥] - ص ٢٥٦ مشكلات ما بعد الطبيعة
[٦] - ص ٣٦٣ الفكر و الواقع المتحرك
[٧] - ص ١٦٦ نفسه

فقال بركات: تعلمين أنه "في عام 1332 قام العالمان: كوكروفت وولطن بالتجربة التالي: قذفا نواة عنصر الليتيوم ببروتون سريع، وسبب اصطدام البروتون بالنواة انفلاق هذه النواة إلى نواتي هيليوم، ونتج عن ذلك الانفلاق قدر محسوس من الطاقة، وها هي عملية القذف ونتائجها تتمثل بالعلاقة الكيميائية التالية:

نواة ليتيوم + بروتون ← نواة هيليوم + نواة هيليوم + طاقة. ولما كان لا بد من المساواة – حسب لافوازييه – ما بين مجموع الكتل الداخلة في التفاعل الكيميائي، ومجموع الكتل الناتجة عنه، فقد حسب العالمان مجموع كتلتي نواة الليتيوم والبروتون، ومجموع كتلتي نواتي الهيليوم، وإذ المجموع الثاني لا يساوي المجموع الأول، إنما هو أقل منه"[١]، وهو ما أطلق عليه فقدان الكتلة"[٢]، "فالمادة إذًا يمكن أن تتحول إلى شيء غير مادي وهو الطاقة"، فالطاقة إذًا هي الكتلة المفقودة.

فقالت حسناء وقد افتعلت الدهشة: لا، فلا فقدان لشيء، ولا وجود لشيء غير مادة، فالطاقة هي نور أو إشعاع، والنور مادة، فالمادة تتحول لا إلى طاقة محضة وإنما إلى "شعاع"[٣]، أو "طاقة نور"[٤]، فلا بد للطاقة من "سند مادي"[٥]، أي: "لا كتلة بلا طاقة، ولا طاقة بلا كتلة"[٦]، و"ليبيديف" قد برهن بالتجارب "على وجود ضغط النور، أي: إن النور يمتلك كتلة"[٧]، وبالتالي فليس هناك "طاقة خالصة"[٨]، وبالنتيجة فقانون لافوازييه صحيح، وتساوي الطرفين في المعادلة الكيميائية لا بد موجود، فلا شيء يبيد ولا شيء يُخلق من جديد.

[١] - ص ٢٣٠ النسبية
[٢] - ص ٢١٨ فلسفة العلم – الصلة بين العلم و الفلسفة
[٣] - ص ١١٩ من الذرة إلى النجم
[٤] - ص ٦٧ النظرية المادية في المعرفة
[٥] - ص ٦٨ النظرية العلمية في الطبيعة و المجتمع و المعرفة
[٦] - ص ٦٦ النظرية المادية في المعرفة
[٧] - ص ٦٧ نفسه
[٨] - ص ٥٢ النظرية العلمية في الطبيعة و المجتمع و المعرفة

وبعد أن ضحك بركات قال: دعكِ من التحجر الفلسفي، ولا تتأبطي بقوانين قد مضى زمنها وإلا فهي الإعاقة للعلم كما قال شيخنا. ثم إن قولكم: "طاقة نور" إلا يعني أن النور شيء والطاقة شيء آخر، وهل لكم البرهنة بالفعل على مساواة ضغط النور الناتج ككمية مع الوزن المفقود الناتج عن تلك المعادلة؟

وبعد الحيرة والقلق والتردد قالت حسناء: هذا ما لم يحاوله أحد حتى الآن، ولكنني على يقين من أن نظرية "آينشتاين" مشكوك في صحتها لأنها على الأقل ستصبح بما فيها من نتائج كسند لاهوتي لكل الرجعيين في العالم، وهذا ما لا يجب أن نسمح به، ومهما تكن النتائج.

فقال بركات: لا، لا، فالطاقة هي اللامادة، أو المادة الفانية، ولقد قال "سير أوليفر لودج: أنه لو ضغطنا كهارب الذرات التي يتكون منها جسم إنسان يبلغ وزنه 80 كيلو غرام حتى صارت متلاصقة بغير أي فراغ بينها فإنها تشمل فحسب جزءاً صغيرًا من المليمتر المكعب، ويكون باقي هذا الجسم مجرد فراغ تتخلله خطوط كهربائية ومغناطيسية"[١]، أي إن الفرق ما بين الوزن الباقي والوزن الأصلي هو العدم أو الفراغ، وبالتالي فالمادة تتحول إلى العدم أو اللاشيء.

فقالت حسناء: هذا خطأ وسذاجة، و"سبنسر" مثلًا قد بين "أنه من المستحيل أن تُضغط المادة حتى تصبح لا شيء، وكل ما يمكن أن يتصوره المرء هو أن تنقص المسافة بين أجزاء المادة ولهذا قال: إن فناء المادة أمر غير وارد، لنفس السبب الذي يجعل خلق المادة أمر غير وارد"[٢].

قلت: حسن، حسن، ولكن كيف يتم تعريف المادة حسب رأيكِ يا حسناء؟

---

[١] - ص ١٢ ج٢ الإنسان روح لا جسد .
[٢] - ص ٢١٧ فلسفة العلم – الصلة بين العلم و الفلسفة .

فقالت: المادة كتعريف هي "ما هو موجود خارج روحي وخارج كل روح والتي لا تحتاج لأية روح لكي توجد"[1]، أو هي ما يوجد خارج العقل الإنساني ومستقلًا عنه"[2]، وبالتالي فلا خالق للمادة ولا عدم يسبقها.

قلت: وهل الروح التي جعلتيها حدًا للمقارنة في تحديد المادة هي مادية أم لا مادية؟

فقالت حسناء: بل هي مادية، وفلسفتنا العلمية المادية "تعتبر الروح جزءاً من الطبيعة"[3].

وبعد أن قهقه بركات عاليًا قال: وفسر الماء بعد جهد بالماء!! أي المادة هي المادة!! أو المادة هي ما هو موجود خارج المادة، أي: هي الفناء طالما لا شيء خارج النعت بالموجود أو المادة إلا الفناء أو العدم!

فخجلت حسناء من نفسها، ولم تنبس ببنت شفه.

ولما ران السكون والصمت على الجميع قال الشيخ: إيه أيها الإنسان! فليس للإنسان أفضل من العلم، هذا صحيح، ولكن لا أسوأ على العلم من الأحكام القبلية، ولا ظلم أعظم من النظر إلى الإنسان من خلال أجزاء منفصلة بعضها عن بعض، لأنه لا فصل بينها، والدماغ مثلًا ليس بمنفصل عن غيره من الأعضاء، ولهذا فالعقل أو فعل المعرفة هو بالضبط كل الإنسان، وفي الفعل يكون اجتماع كله، لا فرق بين أعضائه أو روحه وجسده، طالما لا إدراك للموتى، أو طالما لا فعل للحي بلا روح، أو طالما من المحال إيجاد حدود نهائية لأي عضو، فالعين كما يقول "ألكسيس كاريل" كمثل على انعدام التحديد "لا تعمل بمعزل عن الدم، بمعزل عن جهاز الهضم، بمعزل عن الهرمونات الجنسية"[4]، وكذلك قل بالنسبة للدماغ. وإذا ما تذكرنا أن الشعور الكلي اللامنقسم هو المميز للكائن الحي، والذي منه ينطلق

---

[1] - ص ٥ النظرية المادية في المعرفة
[2] - ص ٥٣ النظرية العلمية في الطبيعة و المجتمع و المعرفة
[3] - ص ٣٠٤ النظرية المادية في المعرفة
[4] - ص ١٣٠ النظرية الحيوية في المعرفة

فعل المعرفة، لوجب حينئذ تصديق "لوكيت" القائل: "إن كل حالة نفسية هي في نفس الوقت وجدانية وعقلية وفاعلية"[1]، وبالنتيجة فالإنسان بكله لا ببدنه دون روحه، ولا بروحه دون بدنه.

---

[1] - ص ٤٠ الإدراك الحسي عند ابن سينا

ـ العقل والملكات:

قلت: ولكن ألا تعتقد بوجود الملكات أو القوى النفسية يا شيخنا طالما قلت بكلية الإنسان العضوية والنفسية؟

فقال الشيخ: إن لافتراض الملكات قصة وتاريخ، وهي على الإجمال افتراضات تفسيرية غائية ولكنها تفسيرات بدائية لا طائل منها، فالرواقيون جعلوا للوظائف العضوية ملكات نفسية "فالنفس بمعناها الصحيح، تشتمل – حسب رأيهم – على ثمانية أجزاء: الجزء السائد المسيطر، والحواس الخمس، وملكة الكلام، وملكة التوليد"[1]، أي: كل وظيفة عضوية حسب هذا المنطق يمكنك أن تفترض لها، أو خلفها ملكة نفسية هي التي تقوم باستخدام هذا العضو أو ذاك، لهذا الفعل أو ذاك، واختلاف العلوم هو الآخر، أدى لافتراض الملكات المختلفة، فملكة تخص المنطق، وأخرى تخص الرياضة أو المجرد، وأخرى تخص المحسوس، و"الغزالي" يقول لغاية الفصل ما بين المعرفة العقلية والحسية: أن المعرفة المنطقية والرياضية، طريقها العقل، والمعرفة التجريبية وطريقها الحواس"[2]، أي: لما أراد الفصل بين المعرفة الحسية والمعرفة المجردة افترض وجود ملكة تخص كلًا منهما، و"أفلاطون" يقول: "إن الحس لا يدرك إلا ما كان من نوعه، أي متغيرًا جسميًا، أما ما تراه النفس بذاتها فإنه معقول وغير منظور"[3]، فالعقل أو النفس أو الروح، يدرك المجردات والحواس تدرك المحسوس، ولا صلة بينهما حسب رأيه، وعندما أراد "برجسون" إدراك المتصل والروح قال بملكة "الحدس" فالحدس حسب زعمه "هو ما يدرك الروح ، هو ما يدرك الزمان، هو ما يدرك التغير المحض. وإذا كانت الروح هي ميدانه الخاص به، فإنه يجب أن يدرك في الأشياء، حتى المادية منها، مشاركتها في الروحية"[4]، "إنه رؤية الروح

[1] ـ ص ١٢٢ مشكلات ما بعد الطبيعة
[2] ـ ص ٤٥ تهافت الفلاسفة
[3] ـ ص ١٢٠ فيدون
[4] ـ ص ٢٩ الفكر و الواقع المتحرك

بالروح، هذه هي وظيفة الحدس الأساسية"[١]، "وإن رؤية يبدو فيها الواقع متصلًا غير منقسم، لهي الطريقة المؤدية إلى الحدس الفلسفي"[٢]. ولكن ما الذي فعله برجسون بالفعل، طالما أسند ما يخصه للحدس؟ لقد ربطه بالمحسوس أو المادة، خلافاً لغيره من الفلاسفة، ولو تأملنا من جهة أخرى بالحدس الذي قال به، لرأيناه هو الآخر، قد اختلفت مهامه عند الفلاسفة باختلاف أغراضهم، "فالحدس عند لوك مثلًا يختلف عنه عند ديكارت"[٣]، بل وبتعدد الفلاسفة سيكون اختلاف مهامه وطبيعته، وباختلاف الملاحظة على البنية العضوية كان لديهم اختلاف عدد الملكات، فالحواس الباطنة مثلًا عند "أرسطو" ثلاثة: الحس المشترك، المخيلة، الذاكرة. بينما هي خمسة عند الفارابي وابن سينا، حيث أضافا المصوِّرة والوهمية. ولما أرادا تفسير النبوة بالملكات كغرض، قالا بالملكات القدسية التي عنها يكون إحداث النبي للمعجزات وتحصيل العلم بلا معلم، ومن اختلاف الملاحظة على البنية العضوية كان أيضًا اختلاف الفلاسفة حول مكان العقل: "فالسومريون والبابليون يعتبرون الكبد مستقر العقل، بينما اعتبر اليهود أن القلب هو مركزه"[٤]، وبهذا أيضًا اختلف الفلاسفة فيما بينهم اختلاف أرسطو وأفلاطون وأبيقور وإلى ما هنالك.

قلت: نعم، نعم، ولكن هل من الخطأ إن اعتمدنا على فكرة الملكات من أجل التفسير؟

فقال الشيخ: إن التفسير بالملكات لا يفيدنا شيئاً، بل ومن الخطأ الاعتقاد بإمكان تفسير الوظائف النفسية بردها إلى قوى تصدر عنها، "فلسنا نفسر الإحساس حينما نقول بقوة حاسة هي مصدر الإحساس، كما أننا لا نفسر كيف يجلب الأفيون النوم حينما نقول: إن فيه قوة منومة"[٥] "والخطأ الأكبر هو أن

---

[١] - ص ١٤٢ نفسه
[٢] - ص ١٤١ نفسه
[٣] - ص ٥٤ أبحاث جديدة في الفهم الإنساني
[٤] - ص ٢٢ عقول المستقبل
[٥] - ص ٣٩ الإدراك الحسي عند ابن سينا

نظن أننا نستطيع أن نجد وراء الكلمة شيئاً"[١]، وجميع ملاحظاتنا عن آلية الوظيفة تكون خطأ، إذا نحن أسأنا قصها من نسيج الحياة النفسية المتصل"[٢]، وليس لنا إلا امتداد الإدراك الحسي إن أرنا بناء متصل العالم، كما ليس لنا لبناء متصل الشعور إلا فكرة البقاء التي تعني كل الإنسان ومن تأمل في طبيعة المعرفة سيراها بالنتيجة ليست إلا حوارًا دائمًا ما بين متصل العالم ومتصل الشعور.

قلت: ولكن ألا تعتقد يا شيخنا بوجوب الفصل بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، أو ما بين العقل والعاطفة؟

فقال الشيخ: نعم، نعم، فلا فصل بينهما، فالنفس هي ذاتها إما مطمئنة وإما أمارة بالسوء، والعلم الحديث أصبح ناطقًا بأن الثنائية والانقسام بين العقل والعاطفة، بين الرأس والقلب ليس إلا صيغة مبتذلة من صيغ الفكر الفاسد، فالتفكير والوجدان ليسا عملين منفصلين عند البشر، فأفكارنا وعواطفنا متداخلة في آراءنا"[٣]، ودور الدماغ في العقل هو كدور أي جزء من جسدنا"[٤]، وهذا بالطبع "لا يعني أن الأمراض أو الاختلالات التي تصيب الدماغ لا تؤثر في الحالة العقلية، ولكن ما نريد قوله: هو أن الحالة العقلية ليست نتاج عضو معين محدد متميز بشكل جوهري عن باقي أعضاء الجسم"[٥]، "فليس هناك علوم مجردة وأخرى مشخصة"[٦]، ففي كل "معرفة عقلية يوجد راسب تجريبي، كما أن في كل معرفة تجريبية يوجد عنصر نظري"، وكل المعرفة سترتد بالنهاية إلى وجود الشعور "وتلك هي النقطة الجرداء – كما يقول وليم جيمس – التي تبدأ منها المعرفة"[٧] أيًا كانت تلك المعرفة التي بحوزتنا، "ففكرة وجود وظائف نفسية مستقلة بعضها عن

[١] - ص ١٩٢ الفكر و الواقع المتحرك
[٢] - ص ٥٥ نفسه
[٣] - ص ٢٠١ تشكيل العقل الحديث
[٤] - ص ١١٢ النظرية الحيوية في المعرفة
[٥] - ص ١١٣ نفسه
[٦] - ص ١٧٣ تطور الفكر الرياضي و العقلانية المعاصرة
[٧] - ص ١٩ العقل و الدين

بعض، فكرة يرفضها علم النفس الحديث"[١]، ومنذ "ظهرت النتائج العلمية في ميدان علم النفس الحديث، فإذا هذه الملكات وهم، وإذا الموجود الوحيد هو الكائن العضوي المكتمل الذي يكون فردًا من الأفراد، وهذا الكائن ينضج كله، ويدرك كله، ويحفظ أو لا يحفظ"[٢]كله.

[١] - ص ٤٠ الإدراك الحسي عند ابن سينا
[٢] - ص ٢٧٤ المعقول واللامعقول

ـ طبيعة الإدراك الحسي:

فقال بركات: ولكن كيف لا فصل بين العقل والإدراك الحسي، إن كان لكل منهما مجال أو موضوع دون الآخر، والإدراك الحسي من جهة أخرى إدراك سافل، ولا قيمة معرفية له أو عنه، مقارنة بالمعرفة العقلية، والفيلسوف الحق عند "أفلاطون" هو الذي "يكون على اتصال بالأشياء الخالصة، أي بالحقائق في ذاتها"[١] لأنها "هي مصدر المعرفة وعلة لها، كما هي المصدر لوجود الأشياء في العالم المحسوس وعلة له"[٢] إنها المُثُل، التي محلها ما وراء العالم، فكيف للإدراك الحسي إذًا الوصول إلى ذلك العالم وهو المشروط بالمحسوس؟ أما المحسوس فإن كان له من دور في المعرفة، فليس له إلا أن يكون مناسبة ووسيلة في تذكير النفس بما كان مدركاً لها قبل الولادة "وليست الخطوات التي قال بها أفلاطون في تحصيل المعرفة، والتي منها الإدراك الحسي والظن، ثم الاستنباط الرياضي، ثم التعقل، إلا وسائل فقط للتذكر"[٣]، والمعرفة الصحيحة كما يقول أفلاطون إنما هي في "الحفاظ على العلم بعد الحصول عليه وعدم فقده، والنسيان هو فقد العلم، وهكذا ألا يكون ما نسميه بالتعلم هو استعادة لعلم مملوك، وإذا قلنا هذا ألا نقول حقًا؟"[٤]، و"من تعلم شيئاً ألا يعرفه حين يذكره؟"[٥]، فالعلم إذا تذكُّر النفس لما كانت تعرفه، والجهل نسيان ما كانت تعرفه وبناء عليه فالتعقل أو العقل "هو أسمى درجات المعرفة وأرقاها جميعًا، خاصة بموضوعه الذي هو التصورات الفلسفية المجردة، أو المُثُل العقلية"[٦]، على حد تعبير أفلاطون. و"السهروردي" يرى هو الآخر أن "موضوعات المعرفة الحدسية هي الأنوار المجردة التي لا تُدرك بالحس أو بالتجريد، بل تُدرك بالإشراق الحضوري، وعملية الإشراق

---

[١] ـ ص ٤٦ فيدون
[٢] ـ ص ١٢٧ من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية
[٣] ـ ص ١٢ ج١ نظرية المعرفة الإشراقية
[٤] ـ ص ١٤ فيدون
[٥] ـ ص ١٣٥ الثيئيتس
[٦] ـ ص ١٢٤ من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية

هي التي تربط بين المحسوس ومثاله أو رب نوعه في عالم المُثُل"[1]، وعن طريق الإشراق لا الإدراك الحسي تكون معرفة "الإله كما هو"[2]، والإشراقية على التعميم "لا ترى في المحسوس موضوعًا للمعرفة، بل المعرفة الحقة هي المعرفة المباشرة التي تصل العارف بموضوعه"[3]، وعن طريق الإشراق يكون إدراك قضايا ما وراء العالم إدراكاً مباشرًا.

فقال الشيخ: لا، لا، هذا خطأ وقد تكلمنا عنه لما بحثنا في لا مشروعية الميتافيزيقيا، والصواب أنه لا يقين للإنسان إلا عن طريق الإدراك الحسي فهو الأصل، ولقد نبهنا الله عز وجل إلى الأهمية الخاصة للحواس في حياة الإنسان المعرفية والعقائدية، حتى جعلها الميزان الأصح لذوي الفكر من خلال المقارنة المؤدية للأفضل: "قل هل يستوي الأعمى والبصير أفلا تتفكرون"[4]، ومن انعدم الإدراك الحسي لديه فهو في الظلمات أو الجهل المطلق: "مثل الفريقين كالأعمى والبصير أم هل تستوي الظلمات والنور"[5]، "وما يستوي الأعمى والبصير، ولا الظلمات ولا النور"[6]، ولأهمية الحواس، جعل سبحانه كفها عن الإدراك يوم القيامة عقوبة يعاقب بها الكافرين: "ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميًا وبكمًا وصمًا مأواهم جهنم"[7]، كما جعلها ميزان التفضيل في اختيار العقائد، وإبراهيم عليه السلام: "إذ قال لأبيه يا أبتِ لمَ تعبدُ ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنكَ شيئاً""[8]، "إذا قال لأبيه وقومه ما تعبدون، قالوا نعبد أصنامًا فنظل لها عاكفين، قال هل يسمعونكم إذ تدعون أو ينفعوكم أو يضرون"[9]، وبها يتم التمييز بين الأحياء والأموات:

---

[1] - ص ٣٢٦ أصول الفلسفة الإشراقية
[2] - ص ٣١ نظرية المعرفة الإشراقية
[3] - ص ٣٢٥ أصول الفلسفة الإشراقية
[4] - الأنعام ٥٠
[5] - الرعد ١٦
[6] - فاطر ١٩ ــ ٢٠
[7] - الإسراء ٩٧ ، طه ١٢٥ ــ ١٢٦
[8] - مريم ٤٢
[9] - الشعراء ٧٠ - ٧٣

"إنما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله ثم إليه يُرجعون"[1]، وهي التي أعطت القيمة لما لا قيمة له: "إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعًا بصيرًا"[2]، أي بالسمع والبصر أصبح الإنسان ذا قيمة: "ألم نجعل له عينين ولسانًا وشفتين"[3]، ولشرف الحواس وارتباطها بالعلم سمى الله تعالى نفسه بها: "إن الله سميع عليم"[4]، "وهو السميع العليم"[5]، فالحواس هي مصدر العلم واستخدامها هو المميز للعلم الصحيح عن العلم المزعوم: "ولا تقفُ ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا"[6]، بل ولا علم كسبي للإنسان دونها على الإطلاق: "والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون"[7]، وهي التي تؤدي إلى اليقين: "كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون، كلا لو تعلمون علم اليقين، لترون الجحيم، ثم لترونها عين اليقين"[8]، وبتجربة الإدراك الحسي كان "لرجل القرية" العلم بـ "أن الله على كل شيء قدير": "قال أنىَّ يحيي هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يومًا أو بعض يوم قال بل لبثت مائة عام **فانظر** إلى طعامك وشرابك لم يتسنه و**انظر** إلى حمارك، ولنجعلك آية للناس **وانظر** إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحمًا **فلما تبين له قال أعلم أن الله على كل شيء قدير**"[9]، وعن طريق الإدراك الحسي يكون البرهان المبين، فموسى عليه السلام خاطب فرعون: "أو لو جئتك **بشيء** مبين"[10]: "فألقى عصاه فإذا هي ثعبان **مبين**، ونزع يده فإذا هي بيضاء **للناظرين**"[11]، والمشاهدة حكم برهاني

---

[1] - الأنبياء ٣٦
[2] - الإنسان ٢
[3] - البلد ٧ ــ ٨
[4] - البقرة ١٨١
[5] - البقرة ١٣٧
[6] - الإسراء ٣٦
[7] - النحل ٧٩
[8] - التكاثر ٣ ــ ٧
[9] - البقرة ٢٥٩
[10] - الشعراء ٣٠
[11] - الشعراء ٣٢ ــ ٣٣

صادق: "أم خلقنا الملائكة إناثاً وهم **شاهدون**"[١]، والمحسوس يؤدي إلى تجربة الصدق والأحكام الصحيحة: "ما لكم كيف تحكمون أفلا تذكرون، أم لكم سلطان مبين، فأتوا بكتابكم إن كنتم صادقين"[٢]، و"زكريا" عليه السلام طالب ربه بالبرهان: "قال ربِ اجعل لي آية قال آيتك ألا تكلم الناس ثلاث ليال سويا"[٣]، والحواس حجة على من كانت له: "أفلا يبصرون"[٤]، "أفلا تبصرون"[٥]، "أفلا تسمعون"[٦]، "إن في ذلك لآيات أفلا يسمعون"[٧]، "هاتوا برهانكم"[٨]، "يوم يدعُّون إلى نار جهنم دعًا، هذه النار التي كنتم بها تكذبون، أفسحر هذا **أم أنتم لا تُبصرون**"[٩]، والمجرمون يوم القيامة يقولون: "ربنا **أبصرنا وسمعنا** فرجعنا نعمل صالحًا **إنا موقنون**"[١٠]، فالإيقان واليقين كبرهان مشروط بالحواس، واطمئنان القلب هو الآخر لن يكون لنا إلا عن طريق الإدراك الحسي: "وإذ قال إبراهيم **رب أرني** كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن **ليطمئن قلبي**"[١١]، والحواريون طالبوا عيسى عليه السلام بتجربة الحس والمحسوس ليكون لهم العلم والاطمئنان القلبي: "إذ قال الحواريون يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء قال اتقوا الله إن كنتم مؤمنين، قالوا نريد أن نأكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم أن قد صدقتنا **ونكون عليها من الشاهدين**"[١٢]، وعالم المشاهدة أو المحسوس هو الموضوع لعلومنا لأنه لا علم لنا إلا والحواس أساسه، أما عالم الغيب فليس بموضوع معرفي لنا، وأن الله عز وجل هو وحده "عالم

---

[١] - الصافات ١٥٠
[٢] - الصافات ١٥٤ ــ ١٥٧
[٣] - مريم ١٠
[٤] - السجدة ٢٧
[٥] - القصص ٧٢
[٦] - القصص ٧١
[٧] - السجدة ٢٦ ، الروم ٢٣
[٨] - القصص ٧٥
[٩] - الطور ١٣ ــ ١٥
[١٠] - السجدة ١٢
[١١] - البقرة ٢٦٠
[١٢] - المائدة ١١٢ - ١١٣

الغيب والشهادة"[1]، وإدراكنا الحسي في طبيعته مبني بمعياريته لإدراك المحسوس: "فلا أقسم بما تبصرون، وما لا تبصرون"[2]، "وما لا إدراك لنا له فطريقه الخبر، والجن مثلًا: "إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم"[3]، والشيطان يقول كما ذكر الله تعالى: " إني بريء منكم إني أرى ما لا ترون"[4]، وموسى عليه السلام: "قال رب أرني انظر إليك قال لن تراني"[5]، أي: "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير"[6].

وبعد أن توقف الشيخ لحظة أردف قائلًا: والحق أن الإسلام كما ترون هو الوحيد من بين الأديان الذي أكَّد أهمية الإدراك الحسي في المعرفة، أما الجهلة من المسلمين أو من أصحاب الإيمان على التعميم فهم الذين حاولوا اغتيال الإدراك الحسي ليقترحوا وسائل أخرى للمعرفة، وبظنهم أنها الكفيلة للبرهان على صواب قضاياهم الإيمانية، وما علموا أنهم بهذا قد دفعوا الإيمان إلى اللامعقول والتهيؤات التي يستحيل ليقينها إن وُجد تجاوز أصحابها على الإطلاق.

فقال بركات متعجبًا: ولكن ليس هناك من عيوب أكثر من عيوب الإدراك الحسي، فكيف لنا أن نعتمده في تحصيل المعرفة الصحيحة، فالحواس تخطئ وهي غير مأمونة الجانب، وكل معرفة ترتبط بها فهي السراب والوهم، فالبصر لا يدرك نفسه، ولا يدرك إدراكه، ولا يدرك آلته"[7]، وإذا توالى عليه ألوان كثيرة التبست عليه"[8]، "ولا يدرك الشيء المرئي مع غاية القرب، ولا مع غاية البعد، ويدرك الصغير كبيرًا كالنار البعيدة، ويرى المعدوم موجودًا كالسراب في الصحراء، فإنه يرى ماء ويرى المتحرك ساكنا

---

[1] - الرعد ٩ ، التوبة ١٠٥
[2] - الحاقة ٣٨ ــ ٣٩
[3] - الأعراف ٢٧
[4] - الأنفال ٤٨
[5] - الأعراف ١٤٣
[6] - الأنعام ١٠٣
[7] - ص ٦٣ ذكرى العاقل و تنبيه الغافل
[8] - ص ٦٥ نفسه

كالظل"[١]، "فالبحث باستخدام العيون مملوء بالخداع، وخادع كذلك البحث باستخدام الأذان أو أية حاسة أخرى"[٢]، "وها هو الذوق فعندما أشرب الخمر معافى – كما يقول أفلاطون – يبدو لي عذبًا لذيذًا"[٣]، "ولكن عندما تلقاني الخمرة مريضًا تلقى أولًا حالة مغايرة في الحقيقة"[٤]، والمحموم "يجد العسل مرًا، والمصاب باليرقان يرى الأشياء صفراء، والمصاب بالدلتونية لا يميز بين الأحمر والأخضر"[٥]، والبصر "يرى العصا في الماء منكسرة"[٦]، ويرى البرج المربع دائريًا إذا نظر إليه من بعد، ومن نظر في ظواهر الكون كما تدركها الحواس يراها متناقضة"[٧]، ولهذا كله فليس لنا إن أردنا الحقيقة إلا التخلص من الإدراك الحسي، فإدراك الحقيقة أو المُثُل كما يقول أفلاطون لن يكون لأحد إلا بعد أن يكون قد تخلص إلى أقصى درجة بقدر الإمكان من عيونه ومن آذانه ومن جسده جملة، هذا الشخص عندها هو الذي سيصل إلى الإمساك بالحقيقة"[٨]. وعليه فإن قمة العقبات التي تقف حائلًا أمام النفس دون المعرفة يمكن تلخيصها في كلمة واحدة: الجسد"[٩]، والإدراك الحسي يجب أن "يشار إليه فقط باعتباره الوسيلة أو المناسبة التي تجعلنا نتذكر الحقائق التي أدركناها قبل الولادة ثم نسيناها"[١٠]، و"نجم الدين كوبرى" يرى أنه لا تحرر من الجسد إلا بدفع الأغيار الذين هم: "الوجود والنفس والشيطان"[١١].

فقال الشيخ: ولكن إن قلتم أن البصر يخطئ مثلًا لتبرير زعمكم لإدراك ما وراء العالم، فهذا خطأ، وإن كانت "الحواس – كما يقول أنتيوخس العسقلاني – تخدعنا أحيانًا، فليس من حقنا أن نستنتج من ذلك أنها تخدعنا

---

[١] - ص ٦٦ نفسه
[٢] - ص ١٣٨ فيدون
[٣] - ص ١٢٣ الثيئيتس
[٤] - ص ١٢٤ نفسه
[٥] - ص ٧٩ العقل و الوجود
[٦] - ص ٨٠ نفسه
[٧] - ص ١٩ برتر راند رسل
[٨] - ص ٦٤ – ٦٥ فيدون
[٩] - ص ١٢١ نفسه
[١٠] - ص ٩٤ نفسه
[١١] - ص ٣٢٩ المعقول و اللامعقول

دائمًا"[1]، والصحيح أن الحواس لا تخدع ولا تخطئ، "فالحواس كما يقول – كنط – لا تخطئ أبدًا، وليس سبب هذا أنها تحكم حكمًا سديدًا صحيحًا، بل لأنها لا تحكم إطلاقًا"[2]، أو لأنه لا فعل لها إلا عن طريق الانعكاس، ولكن بالإنعكاس يكون الحكم الصحيح، والإدراك بالتالي هو الحُكم.

قلت: نعم، نعم، فالعقل كما يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي هو الذي يخطئ في قراءته لمعطيات الإدراك الحسي"[3]، أو في تفسير تلك الصورة الحسية"[4]، فالخطأ يعود إلى "خطأ العقل"[5] وهذا يعني أن الصدق مع الحواس والخطأ مع العقل، فكيف إذًا يقال أنه لا ثقة بالحواس؟

فقال الشيخ: وهذا أيضًا خطأ ولمَ تتصورون العقل كسائق العربة؟ فدعكم من هذا التصور المضلل وتعالوا لننظر في أسباب خطأ الأحكام بشكل موضوعي لنرى كيف يكون لإنسان تعطيل إدراكه الحسي أو تشويهه، فالتكبر مثلًا علة فساد الأحكام، والمتكبر يستطيع تكذيب إدراكه ليحكم بأن ما يراه بعينيه ويلمسه بيديه ليس بصحيح: "ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين"[6]، وبالتكبر له إلغاء سمعه "وإذا تتلى عليه آياتنا ولى مستكبرًا كأن لم يسمعها كأن في أذنيه وقرًا فبشره بعذاب أليم"[7]، "يصر مستكبرًا كأن لم يسمعها"[8]، والإعراض من التكبر الذي يلغي فعل الحواس لتصبح كأنها لم تكن: "فأعرض أكثرهم فهم لا يسمعون"[9]، "وإن تدعوهم إلى الهدى لا يسمعوا وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون"[10]، والخوف يشوه ويشتت الإدراك: "فإذا جاء الخوف رأيتهم

---

[1] - ص ٣١ مشكلات ما بعد الطبيعة
[2] - ص ٣٤٦ نقد العقل المجرد
[3] - ص ٦٨ العقل عند المعتزلة
[4] - ص ٨٢ المعرفة بلغة الفطرة
[5] - ص ١٣٦ الإدراك
[6] - الأنعام ٧ ، الحجر ١٤ – ١٥
[7] - لقمان ٧
[8] - الجاثية ٨
[9] - فصلت ٤
[10] - الأعراف ١٩٨

ينظرون إليك تدور أعينهم كالذي يغشى عليه من الموت"[١]، "وقذف في قلوبهم الرعب"[٢]، وبالرعب "يرونهم مثليهم رأي العين"[٣]، وعيني أم موسى عليه السلام أصبحتا قلقتان من خوفها عليه: "فرجعناك إلى أمك كي تقر عينها ولا تحزن"[٤]، "فلما ألقوا سحروا أعين الناس واسترهبوهم"[٥]،"إذ جاءوكم من فوقكم ومن أسفل منكم وإذ زاغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر وتظنون بالله الظنون"[٦]. المرض يعطل الإدراك وليس المرض الجسمي فحسب وإنما النفسي أيضًا، ويوسف عليه السلام يقول: "اذهبوا بقميصي هذا فألقوه على وجه أبي يأت بصيرا وأتوني بأهلكم أجمعين ولما فصلت العير قال أبوهم إني لأجد ريح يوسف لولا أن تفندون، قالوا تالله إنك لفي ضلالك القديم، فلما أن جاء البشير ألقاه على وجهه فارتد بصيرا، قال ألم أقل لكم إني أعلم من الله ما لا تعلمون"[٧]، إن رغبة الإنسان لتحويل موضوع الإدراك لما يحتاج إليه يؤدي إلى فساد الحكم، وكأنه عندها لا يدرك إلا ما يتمناه، والسراب: "يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً"[٨]، وعن أثر التمني يقول سبحانه تعالى: "وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته"[٩]، العناد يؤدي لتشويه الإدراك أو لتشويه أحكام الإدراك: "فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به"[١٠]، "قالوا سمعنا وعصينا"[١١]، "ويقولون سمعنا وعصينا"[١٢]، "إن تدعوهم إلى الهدى لا يسمعوا وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون"[١٣]، "ولو فتحنا عليهم بابًا من السماء فظلوا

---

[١] - الأحزاب ١٩
[٢] - الأحزاب ٢٦
[٣] - آل عمران ١٣
[٤] - طه ٤٠
[٥] - الأعراف ١١٦
[٦] - الأحزاب ١٠
[٧] - يوسف ٩٣ ــ ٩٦
[٨] - النور ٣٩
[٩] - الحج ٥٢
[١٠] - البقرة ٨٩
[١١] - البقرة ٩٣
[١٢] - النساء ٤٦
[١٣] - الأعراف ١٩٨

فيه يعرجون لقالوا إنما سكرت أبصارها بل نحن قوم مسحورون"[١]، والهوى يعطل الإدراك ويشوه الأحكام: "أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة"[٢]، فبالهوى الذي أصبح كالإله المطاع، لا سمع ولا بصر ولا قلب سليم عند صاحبه: "ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون"[٣]، "فأصحاب الهوى ينظرون ولا يرون، يسمعون ولا يعون، فهم كالعميان أو كالموتى: "ومنهم من ينظر إليك أفأنت تهدي العمي ولو كانوا لا يبصرون"[٤]، "ومنهم من يستمعون إليك، أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون"[٥]، "وإن كثيرًا ليضلون بأهوائهم بغير علم"[٦]، والكافرون من أهوائهم: "لا يستطيعون سمعا"[٧]، أو حكمًا صحيحًا: "والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات"[٨]، "ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون، إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون"[٩]، "أرأيت من اتخذ إلهه هواه"[١٠]، إدراك التشابه غير التام يؤدي إلى تشويه الأحكام لجعلها على الظن: "وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وإن الذي اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم إلا اتباع الظن وما قتلوه يقينا"[١١]، و"بلقيس": "فلما جاءت قيل أهكذا عرشك قالت كأنه هو"[١٢]، فاختلاف المكان جعلها غير متأكدة من الحكم على العرش أنه هو نفسه عرشها، ونفس التجربة حدثت لها مع القوارير: "قيل لها ادخلي الصرح فلما رأته حسبته لجة وكشفت عن ساقيها قال إنه صرح ممرَّد من قوارير"[١٣]. وبالإجمال فإننا نرى أن عدم

---

[١] - الحجر ١٤ – ١٥
[٢] - الجاثية ٢٣
[٣] - هود ٢٠
[٤] - يوسف ٤٣
[٥] - يونس ٤٢
[٦] - الأنعام ١١٩
[٧] - الكهف ١٠١
[٨] - الأنعام ٣٩
[٩] - الأنفال ٢١ - ٢٢
[١٠] - الفرقان ٤٣
[١١] - النساء ١٥٧
[١٢] - النمل ٤٢
[١٣] - النمل ٤٤

الصدق مع ما يفرضه الإدراك من حكم صحيح هو العلة في تشويه الحكم أي أن الصدق هو الذي يصحح الأحكام وبالصدق تصبح الأحكام موضوعية لا ذاتية.

قلت: صحيح، صحيح، لكن إن كان الصدق يصحح الأحكام الذاتية، فكيف لنا إصلاح أحكام الإدراك الموضوعية الكاذبة، لتكون مطابقة للواقع أو صادقة؟ أي كيف لنا إصلاح حكم الإدراك الصحيح الذي يقول مثلًا: إن الظل ساكنًا، إلى الصدق الموضوعي القائل: أن الظل متحركاً؟

فقال الشيخ: إنها التجربة، وإلا فكيف عرفت أن الظل متحركاً؟

قلت: بـ"لقطة حسية أخرى"[1] بعد ساعة أو بعد زمن آخر.

فقال الشيخ: أي إن هذه الحاسة أصبحت حكمها بأحكام أخرى لها، والمجداف الذي نضعه في الماء كيف لنا إصلاح حكم الإدراك القائل بأنه مكسور؟

قلت: فإما نسحبه من الماء وننظر إليه، أو نتحسسه بيدنا لنعرف إن كان مكسورًا أم لا.

قال: وبهذا التحسس تكون التجربة وقد امتدت لإصلاح حكم حاسة بحاسة أخرى، أليس كذلك؟

قلت: نعم، نعم.

قال: وكيف لنا إصلاح حكم المريض أو الأحول القائل بوجود قمرين؟

قلت: لأني أنا وسواي لا نراه إلا قمرًا واحدًا.

قال: وهكذا إذًا يكون إشراك أحكام إدراك الآخرين في تجربة إصلاح الإدراك الفردي، ثم كيف لك إصلاح حكم الإدراك القائل بأن البرج من بعد يبدو دائريًا وهو مربع؟

---

[1] - ص ٣٢٤ المعقول و اللامعقول

قلت: إما بالاقتراب إليه، وإما باستخدام المنظار.

قال: أي بامتداد إدراكنا بالمنظار سندركه وكأنه قريب منا، وبهذا نكون قد أصلحنا حكم إدراكه عن بُعد، ومن نفس المسافة.

وبعد أن صمت الشيخ لحظة أردف قائلًا: الإدراك الحسي حكم، وهو صادق في كل أحواله، فالأحول يرى القمر قمرين وهو صادق فيما يراه!! أما كصدق تطابق هذا الحكم مع موضوعه فهذا ما لا سبيل لمعرفته إلا عن طريق التجربة، والتجربة أو امتحان الحكم، إما يكون بامتحان الحاسة مع المتغيرات وإما بامتحان حاسة بحاسة أخرى، أو بالحواس الأخرى، وإما بإشراك حواس الآخرين، وإما بامتداد الإدراك بواسطة الوسائل التقنية. بل وليس من حكم حسي صحيح نملكه إلا وقد مر بهذه التجربة، ومن لم يصدق فليراقب تجربة الأطفال مع النار، ويا لها من تجربة مديدة، حتى أيقنوا بأنها تحرق، فسبحان القائل: "والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون"[١]، والكسالى وحدهم هم الذين يهربون من تجربة الإدراك الحسي ليتهموه بالقصور والعجز.

قلت: صحيح، صحيح، والكسالى لا يهربون من العالم إلى ما وراءه فقط، بل نراهم يهربون أيضًا إلى الأعماق الداخلية للإنسان، وليبنتز مثلًا يقول: إن الأعماق الكامنة في العقل الإنساني هي المصدر المباشر لكل معرفة، إن المعرفة لا تأتي من العالم الخارجي"[٢]، "فالمعرفة بالنسبة له ليست شيئاً أكثر من عملية إظهار ما كان موجودًا بشكل غامض أو غير واضح أو ما كان مختفيًا غير مُدرك في النفس"[٣]، وبهذا فلا حاجة للتجربة مع العالم الخارجي لمعرفته، أو ليكون موضوعًا للمعرفة، وإنما من النفس تؤخذ المعرفة بالعالم الخارجي.

---

[١] - النحل ٧٩

[٢] - ص ٤٣ المونادولوجيا

[٣] - ص ١٩٦ جون لوك

وبعد أن ضحك الشيخ قال: ولكن هل من معقول لدى الإنسان سواء كان في دماغه أو نفسه أو ذاكرته، إلا وهو مأخوذ عن العلاقة مع العالم الخارجي؟ لا، "والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً"، والمؤسف أن كثيرين لا يعرفون أن ما قد يتخيلونه هو الآخر، ومهما كانت صورته أو هيئته ليس إلا مركبًا عن صور لتجربة الإدراك الحسي مع العالم الخارجي! أي لو اكتفينا من جهة أخرى بما في النفس من صور للإدراك هو نفسه عندها ما نعنيه بالغنى عن العالم، ولكن ليس إلا الأحمق أو الجاهل هو الذي يزعم الكفاية بما لديه من الإدراك كوسيلة لإدراك العالم.

فقال بركات: ولكن الإدراك الحسي، وطالما هو على مستوى ومعيارية خاصة، فهو عندها قاصر عن إدراك الواقع أو المحسوس بشكل موضوعي.

وقبل أن يتم كلامه قلت: ولكن ما الذي تعنيه بمستوى الإدراك؟

فقال بركات: من المعلوم مثلًا: "أن آذاننا لا يمكن أن تلتقط أي صوت، إلا إذا كانت ذبذبته تتراوح بين 20 و20,000 ذبذبة في الثانية، أما ما نقص عن ذلك فلا نسمعه، ومثله ما زاد عن هذه السرعة في التذبذب"[١]، فآذاننا تدرك "أحد عشر سلما ونصف فحسب من السلالم الصوتية، أما بلايين السلالم الأخرى فلا تدرك منها شيئاً وتدرك أعيننا سلمًا واحدا من الموجات الضوئية التي تمر بها، أما بلايين السلالم الضوئية الأخرى فلا تراها"[٢]، "ومن منا لا يعرف قوة حاستي السمع والشم عند الكلاب؟ فإذا كان الحد الأقصى لاهتزازات الأصوات التي يميزها الإنسان هي من 40 إلى 50 ألف اهتزازة في الثانية فإن هذا الحد يرتفع عند الكلاب إلى80 – 90 ألف اهتزازة"[٣]، "والجنادب لها حدة غريبة في السمع، فهي تتأثر باهتزاز قدر نصف حجم ذرة الهيدروجين"[٤].

---

[١] - ص ٢٧ ج٢ الإنسان روح لا جسد
[٢] - ص ٢٨ نفسه
[٣] - ص ٤١ المادة والوعي
[٤] - ص ٥٤ الحاسة السادسة و الطاقة النفسية

وقبل أن يتم كلامه قلت: صحيح، صحيح، وهذا واقع لا شك فيه، وليس من أحد أنكره.

و بعد أن نظر إليَّ بركات كأنما يتهمني بالغفلة قال: إلا أن هذا الواقع هو ما يحجبنا عن المعرفة الصحيحة، فبالحواس مثلًا أدرك جماد هذا الكرسي وشكله ولونه وحجمه وإلى ما هنالك، ولكن حقيقة الكرسي ستبقى شيئاً آخر لا تطالها الحواس، والكرسي في حقيقته كما يقول "رسل" ليس إلا رقصة جنونية ترقصها بلايين الكهربيات تحت تأثير بلايين التحولات الكمية"[1]، كما أنه "يمكنني أن أشاهد أن شيئاً ما هو مصباح بدون مشاهدة أن هذا المصباح مجموعة من الذرات"[2]، لأن الذرات "بحكم تعريفها نفسه – كما يقول بيتوش – تستعصي على الإدراك الحسي"[3]، وإن كان لنا الإصرار على عدم التخلي عن الإدراك الحسي، عندها لا بد لنا من إنكار وجود الذرات، أو إنكار كل ما لا يمكن الإشارة إليه، كالذرات، و"العلاقات"[4] أو القوانين، وها هو "ماخ" وطالما هو من زعماء الحسيين قد شجب "فكرة تكوين الافتراضات التي تذهب فيما وراء الوقائع الحسية لأننا في واقع الأمر لا نجد شيئاً محسوسًا فيما وراء الحس يمكن التحقق منه، وهنا نجده يهاجم الافتراضات المفسرة للكهرباء على اعتبار أنها تجاوز نطاق الخبرة الحسية"[5]، ولنفس السبب رفض الاعتراف بوجود الذرة طالما من المحال تقديم "تعريف حسي لكلمة ذرة وكلمة كهيرب"[6]، فالحسيون دائمًا كما يقول "أفلاطون": "هم من يظنون أنه لا وجود على الإطلاق إلا لما يستطيعون أن يضموه بين أذرعهم ويضغطون عليه، وأما الأعمال وضروب الصيرورة

[1] - ص ١٩٦ العقل و المادة
[2] - ص ٦٨ نظرية المعرفة العلمية
[3] - ص ٢٧٣ المنهاج التجريبي و تطور الفكر العلمي
[4] - ص ٧٣ نقد العقل الوضعي
[5] - ص ٢٥ فلسفة العلوم – المشكلات المعرفية
[6] - ص ٢١٠ الفيلسوف و العلم

وجملة كل ما لا يرى، فهم لا يتقبلونه كأمر له نصيب في الوجود"[١]، ولهذا تراهم ينكرون قدرة الروح المعرفية في الانطلاق للعوالم التي لا تُرى لهم.

فقال الشيخ وكله دهشة: ولكنك لو كنت ممن يجيدون الاستماع لعرفت ما أعنيه لمَّا قلت بالامتداد الحسي الذي لا بد منه في تجربة الإدراك، واعلم أن العلم أو التقدم العلمي هو نفسه التاريخ لامتداد حواسنا فما كان مجهولًا أمام حواسنا المجردة لم يعد مجهولًا بعد إذ تسلحت، ولقد قال "كون": "إن العلماء خلال الثورات العلمية يشاهدون أشياء جديدة ومختلفة حين ينظرون بالآلات المألوفة من نفس الأماكن التي نظروا منها من قبل"[٢]، وبإدراكنا المسلح نكتسب دون شك أفكارًا مختلفة"[٣] ومعقولات جديدة، "فالدم على سبيل المثال يبدو للعين المجردة أحمر كله، ولكن المجهر الجيد الذي يكشف أجزاءه الصغيرة لا يطلعنا إلا على كرات حمراء قليلة، تسبح في سائل رائق"[٤]، فالمعرفة تتطور "بتطور أدواتها وتزداد بتطور هذه الأدوات اقترابًا من الواقع"[٥]، ولقد "كانت الزهرة في الماضي مثلًا مجرد نقطة مضيئة، كباقي الكواكب فتحولت عقب اختراع المرصد إلى هلال تختلف أشكاله بصورة دورية، وزحل ارتدى هالة، والمشتري كشف عن توابعه، والمجرة تحولت إلى آلاف من الكواكب، والقمر غطته الجبال، والشمس علتها البقع"[٦]، وبذلك لم تعد الآلة تدقق إدراكنا للواقع فحسب بل أصبحت ما يجعلنا ندرك هذا الواقع الذي لا يمكن إدراكه دونها"[٧]، وبفضل امتداد إدراكنا بالوسائل التقنية أصبح العلم منذ بداية القرن التاسع عشر يتحدث بصورة واضحة عن الكائنات المجاوزة للحس، مثل الذرات والإلكترونات والبروتونات والفوتونات وغيرها، وقد أثبتت نتائج التجارب العلمية أن هذه الكائنات تعد

---

[١] - ص ١١٤ الثيئتس

[٢] - ص ١١ فلسفة العلم – المشكلات المعرفية

[٣] - ص ١٤ نظرية المعرفة و الموقف الطبيعي للإنسان

[٤] - ص ١٥ نفسه

[٥] - ص ٦٣ محاورات في الدين الطبيعي

[٦] - ص ٤٨ مناهج البحث العلمي

[٧] - ص ٦٩ فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار

بمثابة المعطيات المباشرة للمعرفة العلمية"[1]، فقد أصبحنا نملك الأجهزة الفوتوغرافية والإلكترونية التي تسمح بحفظ وتضخيم ونقل صور الواقع، نابذات وغرف باردة تسمح بتكسير وحفظ المنتجات البيولوجية، ستروبوسكوب لقياس سرعة الدوران والتردد، وسينما توغراف لتحليل وحفظ صور الحركات الأسرع، ويتروسكوب لرؤية وتصوير غير المرئي، ونظارات نجومية تزيد بشكل مدهش قدرة حواسنا، سيكتروغراف لتحليل التركيب الكيميائي للنجوم الأبعد، وغالفانومتر لا متناهي الحساسية، وصواريخ لتصوير الوجه الخفي من القمر"[2]، "وعدادت جيجر مولر لاكتشاف الإشعاعات الضعيفة، وغرف ولسن لتصوير ورؤية الإلكترونات والأشعة الكونية"[3]. وهل لا علاقة لهذا كله بالإدراك الحسي؟ إن أقل ما يقال: "أن الآلات تحتاج، مهما كانت دقتها إلى شخص يقرأ أو يسمع أو يلمس ما تسجله أو تشير إليه وبالتالي لا بد من الحواس التي تنقل رموز الآلات الي الدماغ لتتحول بعد ذلك إلى معرفة عملية"[4]، وهل بعد هذا كله ما زال عدم إدراك حركة الظل كمشكلة تعترض الإدراك الحسي؟ لا، وإنما بالإدراك الحسي كان تصحيح معقولات العقل التي منها على سبيل المثال قوله بإثيرية مادة القمر وشفافيتها لما كان معتمدًا على الكشف والحدس والاستدلال المجرد وإلى ما هنالك.

[1] - ص ٢٥ – ٢٦ نظرية المعرفة العلمية
[2] - ص ٥٨ مناهج البحث العلمي
[3] - ص ٥٩ نفسه
[4] - ص ١٨ تطور الفكر الرياضي و العقلانية المعاصرة

ـ مثالية الأجهزة وضياع الموضوع:

فقال بركات: نعم، نعم، فقد أصبحنا بالفعل نملك من التقنية ما لا يستهان به، ولكننا بالمقابل قد خسرنا المعرفة الصحيحة، فلم يعد موضوع المعرفة إلا الموضوع الذي صنعته تلك الوسائل، أو الذي شوهته بما لها من أثر عليه، فالموضوع الذي تحدِّثنا عنه الأجهزة التقنية ليس بالموضوعي، فالتقنية تتدخل بالفعل في "تكوين الظواهر، وبها أصبحنا أمام الظاهرة التي تم بناؤها"[1]، لا الظاهرة ذات الوجود الموضوعي، "فالواقع الذي يدرسه العلم المعاصر، ليس هو الواقع الطبيعي المعطى، ولكنه الواقع الذي يكون نتيجة لعمل تقني، و"ماكس بلانك" قال على التعميم: "إن العالم الفيزيائي من إنشاء الفكر"[2]، وليس باستطاعتنا تحديد ما للأجهزة وما للموضوع بالضبط، و"بوهر" يرى أنه "يستحيل في مجال الظاهرات الكمية أن نحسب بدقة الفعل المرتد الذي يمارسه الموضوع على أجهزة القياس"[3]، ففي "عالم الميكرو فيزياء، نجد أن أدوات القياس تؤثر بشكل واضح في الموضوع نفسه، وبالتالي فإن الذات أو القياس، والموضوع أو "ما يقاس"، يتعاونان بالضرورة على صنع الشيء الخارجي، فالجسم أو الموضوع إذًا هو مزيج من الذاتية والموضوعية"[4]، ولتحديد موضع وسرعة الإلكترون مثلًا "يستخدم شعاع ضوئي، ولكن هذا الشعاع نفسه مكون من فوتونات، وبمقتضى الطول الموجي للشعاع تصطدم هذه الفوتونات بالإلكترونات وتغير من سرعته، وكذلك الحال مع قياس السرعة"[5]، أي إننا لا نستطيع أن نحدد مكان الموضوع ولا سرعته بالضبط، كما لا نستطيع أن نحدد ما للموضوع وما للأجهزة من خلال استعمال هذه

---

[1] ـ ص ٩٩ فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار
[2] ـ ص ١٠٧ المناهج التجريبية و تطور المعرفة العلمية
[3] ـ ص ٢٧٤ فلسفة المصادفة
[4] ـ ص ٢٣٢ المنهاج التجريبي و تطور الفكر العلمي
[5] ـ ص ٢٧٨ فلسفة المصادفة

الأجهزة، "وبالتالي لا يمكن الحديث عن صورة موضوعية للعالم، ولا عن عالم خارجي مفصول عن النشاط الذي يقوم به الملاحظون"[١].

فقال الشيخ: ولكن ليس أحدًا زعم أن ما نملكه من تقنيات هو الحد النهائي لتقدم العلم، و"فاطاليف" يقول على لسان تاريخ التقدم العلمي: "إن مشكلة الوسائل التي تمكن من مراقبة التأثير التي تمارسه أداة القياس على حالة الجسيم، موقعه وكمية حركته، هذه مسألة سيفصل فيها تقدم العلم، وإذا كانت الميكانيكا الكوانتية لا تتوفر على وسيلة لمراقبة التأثير الذي تمارسه أداة القياس على الموضوع الملاحظ، فإن هذا لا يبرر مطلقًا التأكيد بأن هذا التأثير غير قابل للمراقبة"[٢].

---

[١] - ص ٢٧١ المناهج التجريبية و تطور الفكر العلمي

[٢] - ص ٣٣٥ نفسه

ـ الحواس والإدراك المباشر:

قال بركات: والذاتية أيضًا ليست قاصرة على امتداد إدراكنا بالوسائل فحسب، بل إن الإدراك الحسي ذاتي في طبيعته، وليس من إدراك حسي مباشر مع موضوعه، "فليس في استطاعة الإنسان – كما يقول ارستبس القوريناني – أن يحس إلا بحالاته الداخلية هو نفسه وحسب، أما ماذا سببها من موضوعات أو ظروف خارجية، فإنه لا يدري عنه شيئاً"[١]، أي إن الإدراك الحسي لا يؤدي إلا إلى إيجاد الصور التي هي اقتطاعات عن عالم متغير، وإدراك هذه الصور ليس إلا إدراكا غير مباشر للعالم الخارجي، "فنحن لا نعرف الأشياء في حقيقتها كما قال اسيز يلاس وكاردنياس، وإنما نعرف ما يبدو لنا منها، أو نعرف تمثلاتنا عنها"[٢]، و"هيرقليطس" يقول: إننا "ندرك انفعالنا بالأشياء ولا ندرك الأشياء أنفسها"[٣]، بل ومن الممكن القول بأن "احساساتنا حالات خاصة بأعصابنا لا ترجمة عن العالم الخارجي"[٤]، فالفكر "لا يعرف مباشرة سوى تصوراته، وليس بهذا ما يدل على الموضوعية"، و"باركلي" يقول: أن "ما ندرك إدراكاً مباشرًا لا بد أن يكون صورة، والصورة لا يمكن أن توجد خارج العقل"[٥]، والتصوريون يقولون: إن الإدراك أيًا كان، إنما يقع على التصورات الماثلة في الذهن، كما يحدث في الأحلام، لا على موضوعات متمايزة عن التصورات"[٦]. وبناء عليه فالشيء في نظر "ماخ" "لا يتمتع بأي وجود موضوعي، بل هو مجرد مركب ذهني من الإحساسات، ومن ثمة فإن ما يشكل العناصر الحقيقية للعالم ليس الموضوعات والأجسام بل الإحساسات البصرية والسمعية واللمسية"[٧]، "والاعتقاد بوجود العالم الخارجي وجودًا موضوعيًا مستقلًا – كما يقول هيوم

---

[١] ـ ص ٣٧١ االمشكلات الكبرى
[٢] ـ ص ١٩٢ – ١٩٣ مشكلات ما بعد الطبيعة
[٣] ـ ص ٥٣ العقل و الوجود
[٤] ـ ص ٧٧ نفسه
[٥] ـ ص ٨٦ باركلي
[٦] ـ ص ٦ العقل و الوجود
[٧] ـ ص ٩٥ المنهاج التجريبي و تطور العلم

– لا يستند إلا أية خبرة حسية، وكل ما هنالك عند الحاسة في اللحظة المعينة هو انطباعها، فإن حكمت بعد ذلك بأن في العالم الخارجي شيئاً قائمًا بذاته هو سبب الانطباع أو الصورة كان ذلك مني استدلالًا عن طريق العقل أو الخيال، وقد أصيب في هذا الاستدلال أو أخطئ"[1]، "وكل ما نعرفه عن المحمولات أو الأشياء – كما يرى مل – إنما هو تأثيراتها الحسية"[2]، و"رسل" يقول: "فمعطياتنا الحسية إذًا هي كل ما نعرفه مباشرة عن المنضدة أو الشيء"[3]، وباعتباره كعلة للصور أو المعطيات الحسية، بل ومن الممكن إيجاد الصور الحسية ودون وجود الأشياء، "فالموجات الضوئية والصدمة الآلية والتيار الكهربائي إذا وقعت على العصب البصري أحدثت إحساسًا ضوئيًا وعلى العصب السمعي أحدثت إحساسًا سمعيًا وعلى العصب الذوقي أحدثت إحساسًا ذوقيا، وعلى البشرة أحدثت إحساسًا لمسيًا"[4]. وكل هذه الأحاسيس كما نرى قد وجدت ودونما حاجة لوجود ما يُرى أو يُسمع أو يُذاق أو يُلمس، وبالنتيجة فإننا حتى إدراك العالم الخارجي غير متوفر لنا عن طريق الحواس، لأنه لا معرفة بالعالم الخارجي عن طريق الحواس إلا وهي معرفة استدلالية غير مباشرة أو ظنية.

وبعد أن ضحك الشيخ قال: ها قد عدنا إلى فهم العقل كسائق العربة. والتتالي الاستدلالي الذي قلت به يا بركات يمكن اختصاره فيما يلي: الشيء = الصورة = العقل. والعقل إذًا لا يُدرك الشيء مباشرة وإنما بالاستدلال عن طريق الصورة وبالتالي فلا جزم بوجود العالم الخارجي إن اعتمدنا الحواس، لأن الاستدلال بطبيعته قد يصدق وقد يكذب، ولكن كيف لنا إدراك وجود جسمنا، فإن قلنا هذه يد وهذا رأس وتلك قدم، عندها وطالما لا سبيل للإشارة إلا بالصورة الحسية، عندها فالجسم غير موجود، وهل يعقل هذا؟! والإنسان كما قلنا كلٌ متصل، ولا فصل بين أجزائه وطالما كل الحواس تفعل بالتلامس، فهو إذًا التلامس المباشر مع الموضوع المدرك، ولو قلنا بوجود

---

[1] - ص ٦٤ نقد العقل الوضعي

[2] - ص ٦٤ نفسه

[3] - ص ٤٠ برتراند رسل

[4] - ص ٧٧ العقل و الوجود

العلاقة اللامباشرة بين الحواس والمحسوس، فالتجربة بكل أنواعها هي الكفيلة بإدراك الموضوع كما هو بشكل مستمر، "ومور يقرر أن الإدراك يجيء مباشرة بلا واسطة بين المدرَك والمدرِك، ولهذا فلا فرق بين الشيء كما في حقيقته الخارجية وبينه كما هو في وعينا إذا أدركناه"[١]، أي إن الإدراك برأيه ينصب على الشيء لا على أثره فينا، أما "ميرلو بونتي" فيقول: "حينما أنتقل ببصري من موضوع إلى موضوع فإنني لا أملك في هذه الحالة أدنى شعور بعيني نفسها، من حيث هي موضوع يقوم بحركة في المكان، كما أنني لا أشعر أيضًا بما يتم من عمليات في شبكة العين. ومعنى هذا أن الإدراك الحسي هو فعل ندرك بمقتضاه الموضوع إدراكاً مباشرًا دون أدنى وساطة، وليس الجسم بمثابة نقاب يتوسط بيننا وبين العالم، بل هو أداتنا في الامتزاج بالعالم ولالتصاق بالأشياء. وهكذا نجد أن ثمة اتحادًا مباشرًا بين الإنسان الذي هو بطبيعته مفتوح للأشياء وبين العالم الذي ندركه عن طريق الجسم إدراكاً حقيقيًا"[٢]، فالإنسان على الحقيقة كلٌ متكامل لا فصل فيه بين الداخل والخارج وبهذا فهو بكله مع الموضوع بشكل مباشر. وحتى إن قلنا أن العقل كسائق العربة في علاقته مع الصور لإدراك العالم الخارجي سنرى حينئذ وكأن أحدنا قد نظر إلى الجراثيم من خلال المجهر، وبالفعل سنرى الجراثيم ولا مجهر وهو ما يعنيه الإدراك المباشر، أما إن قلنا أن العقل أو الروح هو الذي سيخرج إلى الأشياء ليدركها بشكل مباشر، بعد تخلصه من الجسد فهذا غثاء لا معنى له، حتى وإن صاغه "ندرة اليازجي" بألفاظ عصرية، حيث قال: "إن التفكير إشعاع إرسال، ولو لم يكن الإشعاع إرسالًا لما استطعنا – حسب رأيه – أن نتذهن المواضيع التي يبتعد عنها بعدًا شاسعًا، ولما استطاع عالم الفلك والرياضيات، أن يعين مواضع الأفلاك وأبعادها، دون أن يعتمد على القياس أو دون أن يمضي إلى الأجواء"[٣]. فالعقل إذًا هو الذي يسافر ليدرك الأشياء، ولكن هل بعد هذا من هراء، أو ربما يريدون دخول الأشياء إلى العقل!!

---

[١] - ص ٩٧ جوج مور

[٢] - ص ٥٥٠ دراسات في الفلسفة المعاصرة

[٣] - ص ١٢٢ مقالة في النفس و العقل و الروح

ولما ضحكنا جميعًا خجل بركات من نفسه فالتزم الصمت، وبعدها أردف الشيخ قائلًا: وإن صح أن العقل كسائق العربة، فتعالوا من جهة أخرى لننظر في طبيعة الاستدلال المستخدم في إدراك العالم أو الأشياء عن طريق الصور، إن هذا الاستدلال ليس إلا من قبيل الوهم، لأنه لا وجود فيه لفجوة أو لانقطاع ما، بين الدليل والمستدل عليه، فالعقل والصور والعالم الخارجي، كلهم كقضيب متصل، طالما لا مدرِك إلا وهو في العالم، أو طالما لا عقل يستدل إلا بوجود الصور، وإن كانت عناصر الاستدلال كلها ذات وجود مدرَك، عندها فلا استدلال وهو بالفعل الإدراك المباشر، فمن أدرك النار والدخان معًا فلا استدلال، لأنه لا بد إن أردنا الاستدلال من الدخان على النار ألا نرى النار، فإن رأينا الدخان فقط قلنا بالاستدلال أن هناك نارًا ولا بد، وإن حدث انقطاع في سلسلة الإدراك كالانقطاع ما بين الصورة والأشياء كعلة في إيجادها عندها فنحن مع التهيؤات، وبالاستدلال عندها يقول العقل بوجود ما لا وجود له، أي إن الاستدلال إن حدث، هو الذي يشير إلى الموجود من باب الظن، ولكن لا استدلال في الإدراك الحسي، لأن الإدراك الحسي هو الحُكم نفسه، وإن قلتم أنه الحكم العقلي نفسه فلا ضير عليكم.

ـ الإدراك الحسي بين التغير والإدراك المباشر:

فقال بركات: لا، لا، فلا إدراك مباشر، ولا إدراك صحيح للحواس، وكيف ذلك إن كانت الأشياء في تغير مستمر؟ ولقد قال "هيرقليطس": كل شيء في جريان، حتى الإنسان نفسه لا نجاة له من التغير والجريان، "ويرى بعض علماء النفس أن الإدراك في حقيقته، ليس سوى تشويه للشيء المدرَك بقدر ما يكون ثمة من تغير وتنوع في هذا الشيء المدرَك وفقًا لاستعداد الشخص المدرِك"[١]، و"أفلاطون" يقول: "هل يظهر أمر لأي إنسان آخر مماثلًا لما يظهر لك؟ إن عين الشيء لا يظهر مماثلًا لذاته ولا لنفسك بالذات، لأنك أنت بالذات لا تلبث أبدًا مماثلًا لذاتك"[٢]، و"هيجل" يقول: "الإدراك المباشر يقول: الآن يوجد كذا، إلا أن "الآن" مستمر، هذا "الآن" المستمر ليس إذًا مباشرًا"[٣]، فأنا مثلًا "أشير إلى الآن مؤكدًا أنه الحق، ولكن إشارتي تدركه من حيث انقضى أو بطل"[٤]، "وحين نرى الشمس – كما يقول رسل – تكون هناك عملية تبدأ من الشمس وتجتاز المكان الواقع بين الشمس والعين، وتتغير خاصيتها حين تصل إلى العين، وتتغير هذه الخاصية مرة أخرى في العصب البصري والمخ، وفي النهاية تنتج الحادثة التي نسميها رؤية الشمس، وعلى ذلك فما أراه ليس هو الشمس التي تبعد عني ملايين الأميال، بل هو حادثة في مخي جاءت كحلقة أخيرة في سلسلة علية بدأت من تلك الشمس"[٥]، التي ربما زالت من الوجود منذ ثمان دقائق، وهو الزمن الذي يحتاجه شعاعها حتى يصل إلى عيني، وبهذا المثل نلاحظ أن الشمس المدركة ذات وجود ذاتي، ولا شيء موضوعي فيما رأيناه، ولو قلنا أنه لا إدراك إلا كذلك، فما أسوأها حينئذ من نتائج، ومن هذه الملاحظة نادى "السوفسطائيون" بانعدام العلم، و"بروتا جوراس" قال من واقع التغير: أنه "لا وجود لحقيقة بعينها"[٦]،

---

[١] ـ ص ٣٩ الإدراك
[٢] ـ ص ١١٠ الثيئتس
[٣] ـ ص ٨١ علم ظهور العقل
[٤] ـ ص ٨٥ نفسه
[٥] ـ ص ٨١ فلسفة برتراند رسل
[٦] ـ ص ١٩٢ مشكلات ما بعد الطبيعة

"وليست الأشياء بالنسبة إلى كلٌ منا إلا ما تبدو له، والإنسان مقياس كل شيء، ما هو موجود وما ليس بموجود، وبهذا المبدأ ضاعت إمكانية العلم"[1]، ومن هذا الواقع أيضًا قال "جورج ياس": "لا شيء موجود، ولو فرضنا وجود شيء فلن نستطيع أن نعرفه، وحتى لو أمكننا معرفته فلن نستطيع أن نوصله إلى الغير"[2]، وطوق الحمامة مثلًا يراه نفس الشخص "مرة أشقر، ومرة أرجوانيًا، ومرة على لون الذهب، بحسب اختلاف المقامات"[3]، وهذا ما أقره "يحيى النحوي" و"ابن سينا" وغيرهما كثير، و"رسل" يقول: "فإذا كان رجلان جالسين في حجرة، فإنهما يدركان عالمين متشابهين إلى حد ما، فإذا دخل عليهما رجل ثالث وجلس بينهما، فإن عالمًا ثالثاً متوسطاً بين العالمين السابقين يبدأ في إدراكه هذا الرجل الثالث"[4]، ويرى "هانسون" و"كون" أنه لا يرى ملاحظان اثنان نفس الشيء ولا يبدءان من نفس المعطيان مع أنهما من الناحية البصرية على وعي تام بنفس الشيء الملاحظ، موضوع المشاهدة"[5]. أو بعد هذا كله ستجرؤ يا شيخنا على الزعم بأن الإدراك الحسي ذا قيمة معرفية؟!

فقال الشيخ: نعم، نعم، فأنا لا أرى من مشكلة للإدارك الحسي إلا مع الكسالى، فكل شيء في تغير وجريان وليس من يوم كالذي قبله وكل يوم هو في شأن"، والإنسان متغير على الدوام والإدراك متغير تبعًا لمكان المدرِك، وتبعًا لأحواله النفسية والجسمية هذا كله صحيح، ولكن لا إدراك لحظي تتميز به الحواس، فليس أغزر من الصور التي تقدمها لنا، بل بإمكانها ملاحظة كل اتصال للمتغير، سواء في دوام المراقبة أو بالاستعانة بما لدينا من وسائل تقنية كالخطوط البيانية وإلى ما هنالك، والتغير في حقيقته ليس حجة على الإدراك إلا من اعتقد لحظية الإدراك، والطاعنون به ظنوه كطلقة وحيدة في مسدس، إن انطلقت فلا شيء بعدها، بل بإمكاننا الاقتطاع من المتغير،

---

[1] - ص ١٦ نفسه
[2] - ص ١٦ – ١٧ نفسه
[3] - ص ٥٦ الإدراك الحسي عند ابن سينا
[4] - ص ٤٧ برتراند رسل
[5] - ص ٦٢ نظرية المعرفة العلمية

الاقتطاع الذي نريده موضوعًا للبحث، ناهيك عن أنه من بضع قطرات من البحر لك الحكم على كله، ولو كانت الشجرة بالتغير من جهة أخرى ستصبح في آن آخر كلبًا وفي آن آخر عصفورًا، لكان بالفعل لا علم لنا بواسطة الإدراك، طالما التغير موجود، ولهذا فلا بد من الاقتطاع كوسيلة صحيحة للإحاطة بالمتغير حتى ولو كان التغير حادثاً، للتغيير في طبيعة الموضوع، وإن كان الإدراك الحسي أو التغير سيؤدي بزعمهم إلى اللاعلم، عندها نقول وهل علموا التغير إلا عن تجربة الإدراك مع موضوع الإدراك؟ أي هل علموه إلا بالإدراك آنًا بعد آن؟! نعم، ولا إدراك للتغير إلا عن هذا الطريق، أي من مقارنة مستمر الإدراك مع الموضوع كان إدراك التغير، والشمس لا ندركها بشكل مباشر، هذا صحيح وهذا ما كنا نقوله عن الجراثيم، ولكنها بعد أن كانت كاسم أدركناها كوجود، وهل للعلم من مهمة أعظم من تحطيم المسافات الفاصلة بين الذات والموضوع، أو المسافات التي بين الموضوع ومعيارية الإدراك الأعزل، وبتحطيم المسافات هذه، فلا استدلال يؤدي إلى ذاتية الإدراك.

- الأحلام ووجود العالم الخارجي:

فقال بركات: ولكن إن كانت الموضوعية في الإدراك الحسي، ناتجة عن العلاقة التي بين العالم الخارجي من حيث هو علة لوجود الصور، التي هي معلولة له، فهذا ما لا نجده ونحن مع الأحلام، أي طالما لا فرق بين الأحلام والإدراك الحسي، أو طالما وُجدت الصور في الأحلام ولا شيء خارجي، إذًا فلا وجود للعالم الموضوعي أو الخارجي وبالتالي فلا موضوعية عن الإدراك الحسي، و"شوبنهاور" يتساءل قائلًا: "أليس من الجائز أن تكون حياتنا بأسرنا حلمًا متصلًا"[١]، إنها الحلم، نعم، "فلنعترف إذًا بأن الحقيقة والحلم سيان"[٢]و"رسل" يقول: "لا توجد استحالة منطقية تمنع افتراض أن يكون الكون كله حلمًا طويلًا وأن يكون خيالنا هو الذي ابتدع الحقائق التي تلوح لنا"[٣]، أليست الحواس تخدعنا، ألا نظن السراب ماء ذا وجود؟ وما هو اللامعقول إن قلنا أن العالم الخارجي ليس إلا خدعة من خدع الحواس؟ وها هو الإدراك الحسي، هل ترونه مختلفاً في عمله عن الإدراك في الحلم؟ و"برجسون" يقول: وهل تظن حين تقلب جريدة أو تتصفح كتابًا أنك تدرك إدراكاً حقيقًا كل حرف من كل كلمة أو حتى كل كلمة من كل جملة؟ لو كنت تفعل ذلك لما أتيت على كثير من الصفحات في يديك، والحقيقة أنك لا تدرك من الكلمة بل ومن العبارة إلى بضعة أحرف، أو بضع سمات مميزة هي القدر الكافي لأن تحزر الباقي حزرًا وأن تتخيل أنك ترى هذا الباقي كله، أنك تراه"[٤]، "وهكذا فإن معرفتنا لشيء من الأشياء أثناء اليقظة تنطوي على عملية شبيهة بالعملية التي تتم في الحلم، أننا لا ندرك من الشيء إلا بعض خطوطه، وهذه الخطوط توقظ ذكرى الشيء كاملًا"[٥]، وهل من حلم بلا توالي الذكريات؟

---

[١] - ص ١٩٨ نظرية المعرفة و الموقف الطبيعي للإنسان

[٢] - ص ٧٧ شوبنهاور

[٣] - ص ٤١ تهافت الفلاسفة

[٤] - ص ٨٨ الطاقة الروحية

[٥] - ص ٨٩ نفسه

فقال الشيخ: ولكن الحزر في القراءة، هو استدلال بالبعض عما كان مدركاً كله، فعندما أرى ذيل حمار، سأقول أني رأيت حمارًا، حتى ولو لم أدركه كله، ولولا أني كنت مدركاً لكله من قبل لما كان لدي الاستدلال من ذيله على كله، والإدراك من جهة أخرى كعلاقة مع الواقع مشروط بوجود صورة الذيل عن الواقع كعلة لها، وبهذه الصورة يكون استدعاء الصورة الكلية للحمار الذي أدركته من قبل، بينما في الحلم لا ذيل ولا واقع، أو لا بداية مقرونة بصورة استدعاء الذكريات مع الواقع، وفرق كبير بين تداعي الذكريات المقيد بدايته مع الواقع المدرَك، والتداعي المتحرر أو الذي لا قيد له، كالذي نراه في الأحلام.

فقال بركات: لا، لا، فليس من تمييز بين الواقع والحلم، إلا إن تم إدراكهما معًا، وإلا فلا مقارنة لإدراك الفرق بينهما، ولهذا قال "أفلاطون" باستحالة التمييز بين الواقع والحلم، وشوبنهاور يقول: أنه "إذا اتخذنا موقفاً في الحكم خارجاً عن كليهما، فلن نجد فارقًا مميزاً في طبيعتهما، وسنضطر حينئذ إلى التسليم بأن الحياة حلم طويل. وربما رد قائل على ذلك بأننا لا نستطيع اتخاذ موقف في الحلم خارج الإثنين، إذ أننا دائمًا مندمجون في إحدى الحالتين، وهنا تعود المشكلة، كيف نثق في أننا في هذه الحالة ولسنا في تلك، وما المعيار القاطع للتمييز؟"[1].

وبعد أن هز الشيخ رأسه قال: إذا علمنا أن تهيؤات المحمومين وأصحاب الهيستيريا على شبه بما نراه في الأحلام عندها يكون لنا إدراك الواقع والحلم معًا، وبمقارنة التهيؤات بما ندرِك، سنحكم أن التهيؤات ذات وجود ذاتي، لأنها غير موجودة إلا لدى أصحابها فقط، فالمحموم أو المهلوس، يحدثنا عن كائنات يراها، ولكن لا وجود لها حتمًا وإلا لأدركناها معه، أي إن انفصال صور التهيؤات عن شرط وجودها الموضوعي، هو الذي جعلنا نحكم بأنها تهيؤات ذاتية المصدر، والأحلام من جهة أخرى غير خاضعة لأن تكون موضوعًا للامتحان من الآخرين، لأنه يستحيل مشاركة

[1] - ص ١٩٦ – ١٩٧ نظرية المعرفة و الموقف الطبيعي للإنسان

إثنين لنفس الحلم، بينما في الواقع لا استحالة، ولهذا فالإدراك في الواقع أو اليقظة ليس بذاتي المنشأ كالحلم، وكثيرًا ما نرى الدنانير بين أيدينا وكثيرًا ما نأكل في أحلامنا، وإن استيقظنا فلا دنانير ولا شبع، أي إن هذا الجوع وخلو اليد مما نملك هو الشاهد على وجود الحلم واليقظة معًا، وها نحن قد قارنا بينهما، ومن لم يصدق فسوف لن يجد المني الناتج عن النكاح الذي في الحلم إلا وهو موجود عليه لا في أنثاه التي كان ينكحها، وهل من شاهد على اجتماع الحلم واليقظة معًا أكثر من ذلك؟! وإن صح هذا فقد صح معه المقارنة بين الواقع والحلم عن طريق التذكر العيني، وعندها لا تذكر مطعون بالمسافة. وبناء عليه فالإدراك الحسي يستحيل أن يكون ذاتيًا، وإن وجدت الذاتية فهو المرض أو الخطأ المؤدي لفصل الصورة عن علة وجودها، وبالتجربة التي يخضع لها الإدراك سيكون لنا التمييز ما بين الذاتي والموضوعي، وإن عُلم التمييز فلا خطأ ذاتي سيخدعنا، وعن التمييز بين الواقع والحلم يقول "كنط": "إذا كان ثمة فارق أساسي بين التجربة من جهة والحلم أو الوهم من جهة أخرى فذلك لأن التجربة تقتضي تعاقب الظواهر وفقًا لبعض القوانين، دون أن يكون في وسع أحد أن يغير من نظام تسلسلها، في حين أن قانون الاستمرار لا يصدق بالنسبة إلى عالم الأوهام أو الأحلام، ما دام في وسعنا أن نقوم فيه بكل ما نريد من طفرات دون التقيد بأي تتابع زمني أو أي تعاقب ضروري"[١]، أي إن ارتباط التصورات أو الإمتثالات فيما بينها وبين بعض على أساس قانون العلية هو المميز بين الحياة والحلم"[٢].

فقال بركات: ولكن تفاصيل الحلم كما يقول "شوبنهاور": "تتسلسل هي الأخرى تبعًا لمبدأ العلية في مختلف صوره، ولا ينقطع هذا التسلسل إلا بين حلم وحياة، أو بين حلم وآخر، وكل ما يمكن أن يقال إذًا عن هذا المعيار هو أن لدينا حلمين، أحدهما طويل وهو الحياة والآخر قصير وهو الحلم"[٣].

---

[١] - ص ٩٤ كانت
[٢] - ص ٧٥ شوبنهاور
[٣] - ص ٧٥ نفسه

فضحك الشيخ ثم قال: والمؤسف أننا عاجزون عن امتحان أحلام شوبنهاور التي زعمها وهي على التسلسل العلي أو المنطقي، أما أنا ككائن أحلم فلست أرى علة ذات تسلسل في الأحلام إلا وهي اللاعلة، فمن طار في الحلم بجناحيه كعلة، فكأنما قد طار بلا علة، أما العلة في الواقع، إن لم تكن كواقع فهي الوهم واللاعلة، ومن شبع بلا طعام فهو المريض أو المتوهم، فالواقع لا بد له من منطق، أما الأحلام والتهيؤات فلا منطق لها.

فقال بركات: لا، لا، و"برجسون" يقول: "لأن كنا لا نبالي بالمنطق أثناء الحلم في كثير من الأحيان فليس معنى هذا أننا غير قادرين على المنطق، بل إني لأكاد أقول: إن الخطأ ناتج عن الإفراط في التفكير المنطقي"[1].

فقال الشيخ وهو يتنهد: إيه، فما أعظم ما فعله الإدراك الحسي بأعدائه! فقد قذفهم إلى اللامعقول، إلى الوهم والتهيؤات والأحلام، حتى أصبحوا صرعى يتأبطون كل قشة لعلها تنجيهم من غضبه الماحق، فالخطأ في الأحلام إذًا ناتج عن إفراط في التفكير المنطقي، أي أن التفكير المنطقي في الأحلام خاطئ، واللامبالاة من نتائجه، بينما التفكير المنطقي في اليقظة أو الإفراط في استخدامه هو المؤدي للصواب، أو للحرص على الصواب، وبعد ذلك يزعمون أنه لا تمييز بين اليقظة والحلم؟!

قال بركات: وإن ميزتم اليقظة عن الحلم، بحجة أن الحواس في الواقع أو اليقظة ذات وجود فاعل، فإننا كذلك كما يقول "برجسون": "لا ننام عما يظل يهمنا"[2]، وعندها فلا تمييز بينهما.

فقال الشيخ: هذا صحيح، ولكننا بإدراك تعطل الحواس عن إدراك المحسوس، هو الذي يدفعنا لننام في المكان الآمن، لأنه ليس لأحد مثلًا إدراك الخطر من عدو يتجه نحوه بمسدسه وهو نائم، أما ما لدينا من هم ونحن نيام، فهو مشروط بخطر مدرَك في الواقع، وهذا الخطر المدرَك هو الذي ينتقل

---

[1] - ص ٩١ الطاقة الروحية
[2] - ص ٩٤ الطاقة الروحية

معنا إلى النوم، لا أن النوم له إدراك الخطر، بل ولا نوم إلا وهو الكف لفعل الحواس، وبهذا الكف تميزت الأحلام بطبيعتها عن الواقع الذي لم يكن موضوعيًا، لولا أثره عليها، "أما بالنسبة لمن يشك في حواسه، كما يقول "لوك"، ولمن يعتقد أن كل ما نراه ونتذوقه ونحس به ونسمعه ونفكر فيه ليس سوى حلم لا يدل على أي واقع. فإنني أطلب منه أن يضع أصبعه على لهب مشتعل، وأنا معتقد أن الألم الذي سيحس به، والأذى الذي سيصيبه سيوقظانه من حلمه الطويل على يقين قوي أكثر بكثير مما كان يطلبه بالمناقشة والتخيل، حتى يقتنع بوجود الأشياء الأخرى"[1]، وسبحان من جعل "النوم سباتا وجعل النهار نشورا"[2].

فقال بركات: لا، لا، فمسألة الإدراك الحسي ليست بتلك البساطة، فهو بالفعل ذاتي، ولا إدراك موضوعي فيه، هذا ما يشهد به تفاوت الناس في قدرات حواسهم، فمنهم كما قال "اخوان الصفا" من يكون "حاد البصر، يرى الأشياء الصغيرة البعيدة، ومنهم من يكون دون ذلك، ومنهم من لا يبصر شيئاً البتة، وهكذا نجد حالهم في القوة السامعة. وعلى هذا الأساس يكون حكمهم في سائر قوى حواسهم"[3]. وبناء عليه فصفات الموضوع المدرَك ستبقى ذاتية، حتى أن الموضوع نفسه سيبقى على صفات مختلفة تبعًا لتعدد الذين يدركونه، وهذا الاختلاف سنجده أيضًا باختلاف الخبرة الماضية والميول التي تخص كل فرد من الأفراد، وذات مرة على سبيل المثال قال خطيب: لم أسمع قط بإحصاءات هائلة مثل هذه. وبعدها انقسم المستمعون إن قال هائلة أم "هازلة"؟ "ولا شك أن الخبرة الماضية كما يقول رسل هي التي تحدد أي الكلمتين هي التي وقعت في سمع كل سمع"[4].

---

[1] - ص ١٧٤ جون لوك
[2] - الفرقان ٤٧
[3] - ص ١٨٢ المعقول و اللامعقول
[4] - ص ١٩٥ العقل و المادة

فقال الشيخ: لا بأس، لا بأس، ولكنك قد نسيت على ما يبدو ما قلناه عن التجربة، فطالما موضوع الإدراك موجود فلا مشكلة، ولا فرق حينئذ بين الخطيب أو الشيء، أي بالتجربة فلا ذاتية، ألم نقل هذا من قبل؟

قال بركات: وليس هذا فحسب، واعلم أن صفات الأشياء إن كانت لنا عن طريق الحواس فهي ذاتية، أو من خلق الذات، وبالتالي فلا صفات للأشياء، ولقد كان "ديموقريطس" ينفي وجود الكيفيات المحسوسة في الواقع وهي في رأيه ليس سوى انفعالات حواسنا عن الأشياء"[١]، وهيجل يرى أن "تعدد جوانب الشيء لا يرجع إلى الشيء نفسه، بل يرجع إلينا نحن. ومعنى هذا أن أعضائي الحسية هي المسئولة عن صفات الشيء"[٢]، كما أنه عند إدراكنا لأي شيء "فإننا لا نستطيع أن نحدد على وجه الدقة مقوماته الصادرة عنا وتلك التي ترتد إليه نفسه"[٣].

فقال الشيخ: أي صفات الشيء هي الإنفعال؟! ولكن هل من إنفعال بلا شيء؟ وهل إن أدركت اللون الأبيض مثلًا أكون قد خلقت هذا اللون؟ ولكننا قد أصبحنا ندرك اللون الأبيض حتى بدون العين، والأبيض عندها ذا وجود موضوعي غير مشروط بوجود العين، وهكذا قل عن الأصوات والكيفيات أو الصفات الأخرى.

قال بركات: وهل تقصد أن كل الكيفيات سواء كانت أولية أو ثانوية على هذا الشكل؟

وبعد أن قال الشيخ: نعم. قلت: وما المقصود بالكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية؟

قال بركات: الكيفيات أو الصفات قبل "جون لوك" كانت تطلق على التعميم، أما لوك فقط قسم الكيفيات إلى نوعين: كيفيات أولية هي الامتداد والشكل والصلابة والحركة والمقدار، وكيفيات ثانوية مثل: اللون والصوت

[١] - ص ١٣٠ الإدراك الحسي عند ابن سينا
[٢] - ص ١٩٥ هيجل
[٣] - ص ١٩٥ نفسه

والرائحة والطعم والحرارة والبرودة واليبوسة"[١]، والأولية هي التي تتميز بالموضوعية، وهي وحدها التي تصلح لأن تكون موضوعًا للبحث العلمي، أما الثانوية "فهي تلك التي تتبدل طبيعتها في عملية الإدراك، فمثلًا حلاوة السكر، وخضرة الشجر، وصوت الريح، كلها صفات خلقتها أنا بإدراكي، فلا حلاوة ولا خضرة ولا صوت في الأشياء الخارجية على نفس الصورة التي أدركها بها"[٢]، أما "سان تيانا" فقد أضاف نوعًا ثالثاً للكيفيات وهي "التي نخلعها على كل مقومات الموقف الذي نكون بصدده، كما يخلع النشوان فرحته على كل ما يراه"، وعندما ندون مثلًا مشاهداتنا على الورق فغالبًا ما نضيف شيئاً إلى ما شاهدناه"[٣]، وعلى هذا الأساس فالعلماء لا يشاهدون "نفس الشيء – كما يقول هانسون – وإنما يشاهدون الظواهر الخارجية من خلال الذات"[٤]، أو من خلال قولهم: "يُعتقد أن"[٥].

فقال الشيخ: إن قسمة الكيفيات إلى كيفيات موضوعية، وإلى كيفيات ذاتية، قسمة خاطئة، لأن التقدم التقني قد برهن على موضوعية القسمين بلا فرق، أما ما نضيفه للمدرَك، فلا دواء لإزالته إلى التجربة التي تعني الإعادة والتكرار وتقليب الموضوع وإلى ما هنالك.

قال بركات بحدة وقوة: وكذلك "باركلي" فقد قال بتساوي الكيفيات، وكل الكيفيات عندها من خلق الذات وبالبراهين!

فقال الشيخ: وما هي تلك البراهين؟

قال بركات: إن كان الشكل والامتداد من الكيفيات الأولية أو الموضوعية كما يقال، فهذا خطأ، واعلم: "أن اقترابنا من الشيء أو ابتعادنا عنه يؤثر في حجمه أو امتداده الذي نراه لأن حجمه يبدو على مسافة ما عشرة أو مائة أمثال حجمه على مسافة أخرى، ألا يتبع ذلك أن صفة الامتداد

---

[١] - ص ٥٠ شوبنهاور
[٢] - ص ١٥٣ المنطق نظرية البحث – حاشية
[٣] - ص ١٨٥ الفيلسوف و العلم
[٤] - ص ٦٣ نظرية المعرفة العلمية
[٥] - ص ٦٦ نفسه

ليست قائمة في هذا الشيء؟"[1]. أي: "أن شكل الشيء أو أية صورة من صور امتداده التي نستطيع تصورها لا يمكن أن توجد وجودًا واقعيًا باعتبارها قائمة في المادة"[2]، وبالتالي فالشكل والامتداد لا وجود موضوعي لهما، وإنما هما من خلق الذات.

فقال الشيخ: أي: إن الشيء يكبر كلما اقتربنا منه، ويصغر كلما ابتعدنا عنه! ولكن ماذا لو جعلنا العين تمس موضوعها مباشرة، أليس من المفروض أن يصبح أكبر مما نراه عن بعد؟ إلا أن موضوعها حينئذ سوف لا يساوي إلا مساحة العين!! وبالنتيجة نرى أن البعد والقرب من الشيء لا يؤثر في حجمه، وحجمه هو هو سواء ابتعدنا عنه أم اقتربنا منه.

قال بركات: واسمع لما يلي: "أليس من التناقض – كما يقول باركلي – أن نقول عن شيء واحد بعينه أنه لا بد أن يكون في نفس الوقت باردًا أو دافئاً؟ بلى ولكن لنفترض الآن أن إحدى يديك دافئة والأخرى باردة، وأنك قمت بوضعهما معًا في وعاء به ماء ذي درجة حرارة معتدلة، ألن تبدو في الماء باردة بالنسبة إلى إحدى اليدين دافئة بالنسبة إلى الأخرى، ألا تقودنا هذه التجربة إلى القول بأن الماء حار ودافئ في الآن نفسه؟ إذًا فالحرارة ليست قائمة في النار"[3].

وبعد أن ضحك الشيخ عاليًا قال: نعم، نعم، و"أرسطو" استخدم هذه التجربة هو الآخر ولكن ليبرهن بها على أن الحواس هي التي تحفظ إدراكها الحسي. ولكن لمَ لم يقل باركلي بوجود نفسين، إحداهما تخلق الحار والأخرى تخلق البارد؟ فالشيء الواحد ليس حارًا باردًا في نفس الوقت، وإنما الإحساس بالدفء أو البرودة لا بد لزواله من بعض الوقت، ولو كان صادقًا باركلي مع نفسه أو مع المستمع إليه لقال لنا كيف كانت إحدى اليدين دافئة والأخرى باردة، ولكن إن قال بهذا فهذا معناه أن الحرارة من النار، وعندها فهي ذات وجود موضوعي ودونما حاجة لإدراكها كي توجد.

---

[1] - ص ٦١ باركلي
[2] - ص ٦٢ نفسه
[3] - ص ٤٢ نفسه

قال بركات: لا، لا، فالعالم لا وجود له دون ذات تدركه وهذا هو شرط وجوده، وهذا ما تقوله طبيعة الإدراك الحسي، فعندما نضغط بإصبعنا كما يقول – هيوم – إحدى عينينا نرى في الحال أن كل الأشياء أصبحت مزدوجة، وأن نصفها قد أنتقل من موقعه المألوف، ومن هذا كله نرى أن إدراكاتنا الحسية ليس لها أي وجود متميز أو مستقل"[1].

وبعد أن ضحك الجميع قال الشيخ: فما أهون الخلق إذًا وإن أردنا قسمة شيء فما علينا إلا أن نضغط على العين بعض الشيء وإذ به يصبح قسمين! إلا أن "آير" يقول: إن هذا الفرض "هو فرض لا يقول به شخص عاقل"[2].

ولما ضحكنا تارة أخرى، زمجر بركات بالغضب ليقول: لا، فليس من حقكم الهزء بأحد، وها هو "باركلي" لما أراد البرهنة على ذاتية الروائح خاطبنا بالعقل، وبالعقل تساءل: هل تستطيع أن تتخيل الرائحة المنبعثة من القاذورات تؤثر على الحيوانات التي تعيش عليها بمحض اختيارها، كما تؤثر في أنوفنا نحن؟ ألسنا نكون محقين إذا استنتجنا من ذلك أن الرائحة لا وجود لها إلا في العقل أو الجوهر المدرِك"[3].

فقال الشيخ: فالرائحة إذًا وطالما هي غير موجودة عند الحيوانات التي لا شم لها، هي إذًا من خلق من يشمها، أو من إنتاج الجوهر المدرِك، أو من الإدراك!! أي إن الأنف لم يوجد إلا ليخلق الروائح لا ليشم الروائح الموجود قبل وجوده.

قال بركات: نعم، نعم، فالعالم الخارجي كله وهم، وهذا ما نطقت به طبيعة الحواس الذاتية، فليس من شيء حقيقي إلا الذات "وما عدا هذه الذات، فليس لدي عنه معرفة يقينية"[4]، بل "ولا وجود للموضوع إلا في الذات"[5]، أو بوجود الذات، "وصحيح أنك تدرِك هذا العالم وتراه أو تلمسه، ولكن هل لديك

---

[1] - ص ٥٧ نظرية المعرفة و الموقف الطبيعي للإنسان
[2] - ص ١٠ نفسه
[3] - ص ٤٦ باركلي
[4] - ص ٤٧ شوبنهاور
[5] - ص ٧٠ نفسه

إثبات أو برهان عليه"[1] أو على وجوده، ومن عدم اليقين بوجود العالم الخارجي قال ديكارت: "أنا أفكر فأنا إذًا موجود" أي حتى وجودي أنا لن يكون لي إدراكه إلا بالفكر ودونما حاجة للعالم الخارجي.

فقال الشيخ: لا، لا، فليس أحدًا أدرك وجوده إلا عن أثر عليه من العالم، وإن قلنا بانعدام الأثر فنحن عندها مع اللاشعور أو اللاإحساس أو الموت والوليد يدرِك وجوده إثر ولادته فورًا وهو المعبر عنه بالبكاء، وهو أيضًا الذي لا وجود لديه بعد لأي صورة أو صور لإعمال الفكر، أو التفكير. والصحيح أنا أشعر فأنا إذًا موجود، أو: أنا أتأثر فأنا إذًا موجود. وبما أنه لا شعور إلا عن أثر فوجودي إذًا هو المبرهن على وجود العالم الخارجي، وطالما لا تفكير إلا وهو عن تجربة مع الصور التي بحوزتنا عن العالم، لهذا حق لنا القول: أنا أفكر فالعالم موجود "وبمجرد شعوري بوجودي الخاص هو في الوقت نفسه شعور مباشر بوجود أشياء أخرى خارجية عني، وإلا فكيف أقول "أنا" دون أن أثبت بإيزائي شيئاً ليس إياي؟"[2].

وصرخ بركات فجأة ليقول بغضب: أملحد أنت أيها الشيخ؟ فتبًا لك من شيخ!!

ولما قذفتنا الدهشة نحو بحر من الصمت قالت حسناء: ربما دهشتم مما تفوه به بركات، ولكن كل المؤمنين اتخذوا المثالية أو الذاتية سبيلًا للبرهان على وجود الله، فإن قالوا أنه لا موضوع بلا ذات، هو نفسه قولهم لا شيء موجود إلا وهو مخلوق للذات الإلهية أو لله، فديكارت مثلًا كان من المؤمنين بوجود الله، وعندما أراد أن يبرهن للآخرين على صحة إيمانه، لم يجد أمامه إلا البرهنة على عجز الإدراك الحسي في معرفة العالم، ليجعل هذه المعرفة كميل أو كاعتقاد "صادر عن موجد الطبيعة الذي هو الله"[3]، وطالما أن الله صادق أو "لا يخدع"[4]، إذًا فالعالم موجود، "وباركلي كذلك قد أنكر العالم

[1] - ص ١٣٦ نظرية المعرفة و الموقف الطبيعي للإنسان
[2] - ص ٩٠ كانت
[3] - ص ٦٢ العقل و الوجود
[4] - ص ١٣٧ نظرية المعرفة و الموقف الطبيعي للإنسان

الخارجي لأنه أراد دعم الدين، وكنط وصف العالم الخارجي بأنه عالم ظواهر لأنه أراد أن يفسح مجالًا للأخلاق المطلقة ولفكرة وجود الله وخلود النفس، وشوبنهاور أكد أن العالم تمثُّلي، وأن المبادئ المتحكمة في إدراكنا له ناشئة عن الذات لأنه كان يدعو إلى نوع من الزهد"[1] الذي لا بد منه للإيمان، و"سقراط" هرب من الإدراك الحسي ليقول "أفلاطون" معه: "بأن العقل اللامادي هو الوسيلة الوحيدة للوصول إلى ما فوق العالم"، ولو قمنا نجمع هذه الأسباب عند الفلاسفة لحقَّ لنا التعميم بأنه لا عدو للعلم والمنهج العلمي إلا الإيمان، ومن يقين هذا التعميم كانت صرخة بركات!!

فقال الشيخ: لا، لا، فهذا التعميم خاطئ، ولا يسعني إلا القول: الحمد لله على نعمة الإسلام، "ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين"[2]

[1] - ص ١٦٨ نفسه
[2] - آل عمران ٨٥

- المبادئ بين العقل والتجربة:

فقال بركات وقد احمرت عيناه من الغضب: ولكن قولك يا شيخ بأن العقل هو الفعل المعرفي خطأ، فالمبادئ مثلًا أو "المعلومات المخصوصة"[١]، أو "أصول العلم"[٢] على حد تعبير المعتزلة، وطالما ذات طبيعة مجردة عن علاقة الحس بالمحسوس إذًا فلا حامل ولا مصدر لها إلا العقل، وبالتالي فالعقل لا علاقة له بالإدراك الحسي وهي العقل نفسه، ولهذا قال "ليبنتز": "إن المبادئ هي التي تميزنا عن الحيوانات الخالصة، وبها نحصل على العقل"[٣]، وبها "نتزود بالعلوم"[٤] ولا علاقة لهذا بالفعل أي فعل كان، والعقلانيون كما تعلم "يقصرون معنى العقل على الحركة الاستدلالية، إذا كانت نقطة ابتدائها صورة أولية فطرية لم تكتسب من دنيا التجربة"[٥]، أي أن المبادئ فطرية بوجودها ولا علاقة بالتجربة بإيجادها، ففي العقل مبادئ سابقة على التجربة، بواسطتها يستطيع العقل اكتساب المعرفة عن العالم الخارجي"[٦]، وبذلك يكون العقل كتعريف لفعله: هو "الملكة التي تعرف أولانيًا"[٧] أو "الملكة العارفة بمعرفة أولانية"[٨] على حد تعبير "كنط"، والمفطور عند أرسطو هو العقل "نوس"، وهذا العقل أصل المعرفة، إنه محل المبادئ الأولى"[٩]، وهذه المبادئ موجودة بالضرورة "في طبيعة العقل الإنساني"[١٠]، وهذا يعني كما يقول "ديكارت" "أنها ليست مستفادة من الحواس، ولذا فهي أحوال ذهنية موجودة في النفس قبل أي

---

[١] - ص ٣٥ العقل عند المعتزلة
[٢] - ص ٦٩ نفسه
[٣] - ص ٢٦ المونادولوجيا
[٤] - ص ١٣٢ نقسه
[٥] - ص ٣٦١ المعقول و اللامعقول
[٦] - ص ١٦٥ تطور الفكر الرياضي و العقلانية المعاصرة
[٧] - ص ٢٤ فلسفة كانط
[٨] - ص ٢٥ نفسه
[٩] - ص ٩٤ نفسه
[١٠] - ص ١٢١ مناهج البحث العلمي – بدوي

تجربة"[1]و"الغزالي" يقول في "الرسالة اللدنية": "إن المبادئ أو العلوم المخصوصة مركوزة في أصل النفوس بالقوة كالبذر في الأرض"[2]، ومن وجودها بالقوة كان التذكر وسيلة تعلم وهذا ما قال به ""أفلاطون" من قبل و"ليبنتز" يقول: "إن جميع الأفكار التي سيعرفها الإنسان في المستقبل موجودة في النفس"[3]، أو "موجودة في أنفسنا على حد تعبير "كوزان"، ولا تحصر في حدود التجربة"[4]، وبالتالي فهي "السابقة للعلم والتجربة"[5]، والمعرفة التجريبية "لاحقة أو متأخرة"[6] عنها. وبارتباط العقل أو المعرفة العقلية بالمبادئ التي لا يداخلها الشك تكون المعرفة العقلية "هي وحدها المعرفة الحقة، لأنها تتصف بثلاث خصال أساسية: فهي من جهة معرفة مطلقة. بمعنى أنها ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان، وهي من جهة ثانية ضرورية، بمعنى أنها واضحة بذاتها، وتفرض نفسها بشكل حتمي وهي كلية، بمعنى أنها عامة مشتركة بين الناس جميعًا"[7]، وصفات المعرفة العقلية هذه، هي صفات المبادئ نفسها، فالمبادئ "كلية: أي أنها تنطبق على كل وجود سواء في الذهن وفي الخارج، وهي حاصلة في العقول جميعًا، وكل العقول تطبقها صراحة أو ضمنا"[8]، وليس "فيها أدنى موضع للتحديد أو التخصص أو الاستثناء"[9]، كما أنها "صادقة ضرورية يمتنع تصور نقائضها، ويمتنع البرهان عليها، فهي تفرض نفسها على العقل كنور يسطع"[10]، والمعرفة الأولية هي بطبيعتها معرفة ضرورية لا تحتمل أدنى إمكان أو

[1] - ص ٣٥ جون لوك
[2] - ص ٣٤ نفسه
[3] - ص ١٩٧ نفسه
[4] - ص ٦٠ جورج مور
[5] - ص ١٠ المادة و الوعي
[6] - ص ٦٣ كانت
[7] - ص ١٦٥ تطور الفكر الرياضي و العقلانية المعاصرة
[8] - ص ١٤٠ العقل و الوجود
[9] - ص ٦٣ كانت
[10] - ص ١٤٠ العقل و الوجود

احتمال أو ظن"[1]، أي "أنها ليست من اختيار الإنسان، ولا هي من حصيلة التجربة، إذ وجودها مرهون بالفطرة الأولية"[2].

قلت: فالمبادئ إذًا كلية، وضرورية ومطلقة، وفطرية. وطالما العقل في فعله المعرفي يعتمد على هذه المبادئ فالمعرفة العقلية إذًا معصومة، ولكن ما هي هذه المبادئ؟

فقال بركات: المبادئ أصناف كثيرة، وفيما يلي أهمها:

"مبدأ الذاتية": وصيغته أن الموجود هو ذاته، أو هو هو.

"مبدأ عدم التناقض": وصيغته يمتنع أن يوجد الشيء وأن لا يوجد في نفس الوقت ونفس الجهة، ويمتنع أن يكون كذا ولا كذا في نفس الوقت ومن نفس الجهة[3].

"مبدأ الثالث المرفوع": وصيغته "لا وسط بين الوجود واللاوجود، فالموجود إما موجودًا أو غير موجود"[4].

قلت: حسن، حسن، ولكن ما الذي تعنيه المصادرات والتعريفات طالما لا بد منها للمنهج الاستدلالي؟

فقال بركات: أما المصادرات، فيصادر "على صحتها وتسلم تسليمًا مع عدم بيان وضوحها للعقل، نظرًا لفائدتها أو لأنها لا تؤدي إلى تناقض"[5]، أما التعريفات: فتتعلق كالمصادرات، بتصورات خاصة بكل علم، ففي الهندسة مثلًا تتعلق بالخط والمثلث والتطابق"[6]، وهكذا بالنسبة لكل علم.

قلت: ولكن ألا تعني فطرية المبادئ أنها إلهية المصدر؟

---

[1] - ص ٦٣ كانت
[2] - ص ٣٢٨ المعقول و اللامعقول
[3] - ص ١٣٨ ــ ١٣٩ العقل و الوجود
[4] - ص ١٣٩ نفسه
[5] - ص ٩١ مناهج البحث العلمي - بدوي
[6] - ص ٩٣ نفسه

فقال بركات: نعم، نعم، فلو لم تكن إلهية المصدر فمن أين لها إذًا تلك الصفات؟ ولهذا فلا منهج للإيمان إلا الاستدلال، و"ابن سينا" يقول أنها عن "فيض إلهي متصل"[١]، والقاضي "عبد الجبار" يقول: أنها "من فعل الله فينا"[٢]، والحقائق الرياضية بما فيها من صفات أبدية، "قد أنشأها الله وهي متوقفة عليه كليًا، مثلها مثل سائر المخلوقات"[٣]، إنه الله، فقد كان الله حرًا في أن يجعل قضية كهذه: زوايا المثلث تساوي قائمتين، قضية كاذبة"[٤]، و"ليبنتز" يقول: "إن الذهن هو منطقة الحقائق الأبدية"[٥]، والحقائق الضرورية تعتمد على الذهن الإلهي وحده، وهي موضوعه الباطن"[٦]، وبهذا نكون كما يقول قد "أثبتنا وجوده تعالى عن طريق واقعية الحقائق الأبدية"[٧].

فقال الشيخ: إلا أن الله سبحانه وتعالى يقول: "و الله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون"[٨]. أي: لعلكم تشكرون الله إذ زودكم بالوسائل التي بها تحصيل العلم، الذي لولاه ما كان الشكر، فحين الولادة كما يقول الله لا علم، بل ولا علم إلا عن طريق "السمع والأبصار والأفئدة"، على الأقل لأنه لا ذكر للنفس وإلى ما هنالك في الآية، وبتعميم قوله: "لا تعلمون شيئاً" تكون المبادئ هي الأخرى قد شُملت بهذا المجهول، الذي لا علم لنا به قبل التجربة التي لها استخدام ما زودنا الله به من الوسائل المعرفية، وحتى إن قلنا أن المبادئ موجودة بالقوة، فلا وصول به إلى القبلية، على الأقل لأن القائلون بفطرية المبادئ لم يقولوا بسن مخصوصة لانتقالها من القوة إلى الفعل، أو من الجهل إلى العلم، وإن قالوا بتحديد السن عندها فهي اللاقبلية أو اللافطرية، وإن افترضنا أنها قبلية أو قبل تجريبية، فالوليد حينئذ له إدراك معنى العلة

[١] - ص ٦٤ العقل عند المعتزلة
[٢] - ص ٥٩ نفسه
[٣] - ص ٥٦ المنهاج التجريبي و تطور الفكر العلمي
[٤] - ص ١٤١ المونادولوجيا - حاشية
[٥] - ص ١٣٩ نفسه
[٦] - ص ١٤١ نفسه
[٧] - ص ١٤٠ نفسه
[٨] - النحل ٧٨

والزمان والهوية وعدم التناقض وإلى ما هنالك، وهذا بالطبع من المحال الذي لا يقول به عاقل، فالطفل "خلال الأسابيع الأولى من ميلاده، يبصر ولا يرى ولا يعرف أنه يبصر، إنه يجهل وجود أشياء خارجية تكون موضوعًا للرؤية، لا يحس بالزمان ولا بالمكان، ولا يعرف للأسباب والعلاقات معنى، بل كل ما هنالك هو حاضر مملوء يعاني منه الطفل سلبًا أو إيجابًا"[١]، وتلك هي تجربة الشعور مع العالم أو التجربة الذرية الأولى، التي لا قبلها من معلوم على الإطلاق، وتبعًا لهذا فلا بد للمبادئ من مصدر تجريبي مقرون بالإدراك الحسي، ولقد قال "اخوان الصفا"، و"هيوم" بفكرة التجريبي: إن "الصبي لولا أنه قدر بحواسه أن عشر جوزات أكثر من خمس أو خشبة طولها عشرة أذرع أطول من أخرى لها ستة أذرع، فما كان يمكنه أن يعلم أن الكل أكثر من الجزء"[٢] كمبدأ من المبادئ الأولية، "فالطفل في مرحلة مبكرة من مراحل نموه العقلي كما يقول "بياجي" لا يقبل أن: أ = ج إذا كانت : أ = ب، وب = ج ، فهو يحتاج لقبول هذه النتيجة المنطقية إلى الرجوع إلى ملاحظة المعطيات الحسية، وإن كانت المبادئ من جهة أخرى غير موجودة عند الأطفال والمجانين فهي إذًا غير كلية، وها هو "جون لوك" يصرخ في وجوه القائلين بفطرية المبادئ ليتحداهم قائلًا: "فهل يستطيع أي شخص أن يقول بأن فكرتي الذاتية والاستحالة فكرتان مفطورتان في نفوسنا؟ هل هما موجودتان في عقول الأطفال أوليًا بحيث يسبق وجودهما وجود جميع الأفكار الأخرى المكتسبة؟ هل يستطيع الطفل أن يكوِّن أية فكرة عن حقيقة الذاتية أو الاستحالة، قبل أن يعرف الأبيض والأسود والحلو والمر؟""[٣]، "و أنه ليبدو لي شيئاً متناقضًا حين أقول أن هناك شيئاً مطبوعًا في العقل وهو في نفس الوقت غير مدرَك"[٤]، وإن قلنا أن المبادئ موجودة بالقوة، فالتجربة عندها هي التي تسبقها، طالما لولاها ما كانت مدركة لنا، "فالإنسان – كما يقول جون لوك – يولد وعقله يشبه الصفحة البيضاء الخالية من أي معان أولية، أو أي أفكار

[١] - ص ١٨١ تطور الفكر الرياضي و العقلانية المعاصرة
[٢] - ص ١٨٦ المعقول و اللامعقول
[٣] - ص ٤٣ – ٤٤ جون لوك
[٤] - ص ٤٠ نفسه

فطرية. وطالما يبدأ في الإحساس تنتقش عليه الانطباعات الحسية المختلفة، ويبدأ في تكون أفكار عنها، فالعقل هو الذي يستمد كل خبراته ومعلوماته من التجربة"[١]، بما في ذلك المبادئ التي ستكون بحوزته.

قلت: صحيح، صحيح، فكيف للطفل العلم بالمبادئ، إن كان مؤلفا كتاب "مشكلات ما بعد الطبيعة" قد قالا عن "هيرقليطس" الذي جمع بين المتناقضات: أن هذا لم يكن له إلا لأنه "لم تكن لديه بعد فكرة عن مبدأ التناقض"[٢]. فإذا كان مبدأ عدم التناقض غير موجود عند هذا الفيلسوف، فكيف يكون موجودًا عند الطفل والمجنون؟، وحتى "أرسطو" نراه قد دافع "عن قانون عدم الجمع بين النقيضين بسبعة حجج"[٣]، ولهذا الغرض كتب أيضًا المقالة الرابعة، والجزء الأكبر من المقالة الحادية عشرة من كتابه "ما بعد الطبيعة"! فلم إذن كتب هذه الكتب والحجج التي كرَّسها للدفاع عن المبادئ، طالما هي برأي أصحابها ذات طبيعة شمولية واضحة بذاتها؟ وإلا فأين هو التناقض إن لم يكن في البرهنة عما لا يحتاج للبرهان؟!

و بعد أن توقفتُ لحظة وحيث لا كلام من أحدٍ سألت الشيخ قائلًا: ولكن ما هي الشُبَّهة حتى أصبحت المبادئ عند أصحابها على هذه السمات اللامعقولة؟

فقال الشيخ: إنه الوضوح المقرون بالبسيط أو السهل، أو الموروث صدقه، ووضوح المبادئ كما يقول "جون لوك"، هو الذي جعل "الناس تظن أنها مفطورة في العقل"[٤]، أما عن وضوحها إن بحثنا في بنيته فسوف نراه مبنيًا على العادة، "فالحقائق التي يزعم العقليون أنها واضحة بذاتها، هي في الحقيقة – كما يقول جون ديوي – نتائج أبحاث سابقة، أصبحت مألوفة ومكررة وموثوقًا بها لكثرة ما ثبُت صدقها في الخبرة العملية، فليس هناك ما

[١] - ص ٤٤ نفسه
[٢] - ص ١٤ مشكلات ما بعد الطبيعة
[٣] - ص ١٢٢ مناهج البحث العلمي عند مفكري المسلمين
[٤] - ص ٤٥ جون لوك

هو واضح بذاته بحكم المنطق وحده"[1]، فالعادة إذا "ما صيغت لها صورة، أصبحت قاعدة، أو ... مبدأ"[2]. وبناء عليه: فإن "المبادئ لا تقرر إلا العادات التي لوحظ فعلها في كل استدلال من شأنه أن ينتج نتائج ثابتة... فسلامة المبادئ مدارها اتساق النتائج المتولدة عن العادات التي ما جاءت تلك المبادئ إلا لتُفصح عنها"[3]، وما مبدأ العلية – كما يقول مل – إلا تعميم ما نشاهده من علاقات بين الجزئيات، كالعلاقة بين النار والحرق"[4] وإلى ما هنالك، ومن حيث ارتباط الكلية بالوضوح، فهذا ما نجده ناتجاً عن الإلف في إدراك اقتطاع محدود، والتكيف معه أو الإعتياد عليه، " ولما كان الناس – كما يقول سبنسر – قد عاشوا في بيئة متشابهة فقد تولدت نفس المعاني والمبادئ عندهم جميعًا، وهذا أصل كليتها، ولما كان الذهن قد كيف هذا التكيف الخاص، فقد صار عاجزاً عن تصور نقائضها، وهذا هو أصل ضروريتها"[5].

قلت: ولكن ماذا لو اتسع إدراكنا بامتداده، أو بامتداد الإقتطاع؟

فقال الشيخ" عندها لا بد من مبادئ أخرى، أو عندها لا صدق للمبادئ القبلية، ولا شمولية لها على الكون كله، ولا بد لكل اقتطاع من مبادئ تخصه، طالما لن تكون إلا عنه، وريثما يكون لنا إدراك كل العالم، عندها فقط سيكون لنا الحق في ادعاء المبادئ الشاملة.

قال بركات: هذا مستحيل، فهل لك البرهان على تغير المبادئ بتغير الاقتطاع؟ ثم ما الذي تعنيه بالاقتطاع؟

فقال الشيخ: الاقتطاع فعل إرادي نقوم به على مُتَّصل العالم، من أجل تحديد موضوع البحث، تبعًا لغاياتنا ونفعنا، أو تبعًا لمستوى الإدراك الذي نملكه، ولن تكون لنا كلية أو شمولية عن العالم إلا عن طريق الإقتطاع

[1] - ص ٨٣٦ المنطق نظرية البحث
[2] - ص ٧٣ نفسه
[3] - ص ٧٢ نفسه
[4] - ص ١٤٤ العقل و الوجود
[5] - ص ١٤٤ نفسه

المتصل، وهو وحده المشروع، والوصول إلى كُلِّية العالم الذي نقرأ عنه كلية المبادئ هو الحلم البشري، الذي يجب ألا نتنازل عنه نحن البشر.

فقال بركات: وأين هو البرهان على كذب المبادئ العقلية التي بحوزتنا؟

فقالت حسناء بسرعة: ولكن إن تم البرهان على كذب هذه المبادئ، فبالضرورة بعدها أن تُعلن عدم إيمانك بالله، ومن ثم ستعترف بأن الله قد خدعنا لماَّ غرس فينا هذه المبادئ الكاذبة، فهل أنت على استعداد لهذه المراهنة؟

فقال الشيخ: لا، لا، فالبرهان الخاطئ على وجود الله عز وجل، ليس بالبرهان الضروري على نفي وجود الله سبحانه وتعالى. أما من حيث انعدام كلية المبادئ، أو قصورها عن الكلية، فهذا ما نجده مثلًا في الظواهر الميكرو فيزيائية، كتمثيل لإقتطاع آخر، ومن اختلاف العلماء حول طبيعة الضوء إن كانت ذرية منفصلة، أو موجية متصلة، قيل أخيرًا إن الضوء ذا طبيعة موجية وذرية في آن واحد، وبهذا فقد فرضت الطبيعة "على العقل قبول نقيضين، أي صفتين متناقضتين في شيء واحد"[1]، و"الإيليون" و"الميغاريون" قد أخطأوا من قبل، حيث قالوا بأن الوجود لا يُفسَّر "إلا بواسطة مبدأ التناقض"[2] كما أخطأ "الماركسيون"، لما مزقوا الطبيعة إلى معسكرين متضادين متصارعين، لأنه في باب "الوجود، الأضداد لا يبطل بعضها كما في المنطق المحض"[3] ولقد قال "جون دوي": "أن النظرية الجدلية التي تقول بالوضع ثم بضده، ثم بمركب يؤلف بينهما – هو نقيصة منطقية، ففي البحث العلمي محال على الباحث أن يتناول الوضع وضده باعتبارهما يولدان مركبًا يؤلف بينهما، فمثلًا ترى العلاقة بين "الوراثة" و"البيئة" من حيث هما ضدان، تقيم لنا مشكلة هامة، كما قد نشأت ذات يوم مشكلة في علم الطبيعة خاصة بالعلاقة بين "القوى" الطاردة عن المركز والجاذبة إليه"[4] أي: أين الأضداد التي

---

[1] - ص ٢١٤ المنهاج التجريبي و تطور الفكر العلمي
[2] - ص ٩٥ فلسفة كانط
[3] - ص ٩٥ نفسه
[4] - ص ٣٢٧ المنطق نظرية البحث، حاشية

تعطي المركب ما بين البيئة والوراثة، أو ما بين القوى الطاردة أو النابذة والقوى الجاذبة؟ ولقد قال "كنط": إن مبدأ عدم التناقض "صحيح تمامًا بالنسبة إلى علاقة المعاني العامة، ولكن ليس له أي معنى بالنسبة للطبيعة"[1]، و"ديوى" أيضًا يرى أن هذا المبدأ ليس إلا ناتجاً عن طبيعة تعاملنا مع الطبيعة، وهو ليس إلا اقتراحًا قد يصدق أو يكذب "وعلى هذا فمبدأ التناقض يمثل شرطاً يتطلب الاستيفاء"[2]، و"الأضداد التالية مثلًا: رطب ويابس، بارد وحار، ثقيل وخفيف ـ. هذه الأضداد إنما هي أضداد من حيث الكيف فقط، أما إذا أردنا أن نحددها بدرجاتها الكمية – أو المادية – فعندئذ لا يكون البارد مضادًا للحار، بل يصبح هذان درجات متفاوتة من ظواهر واحدة، فليس عن العلم الحديث شيء اسمه حار، ولا شيء اسمه بارد، والذي يعني به هذه العلم، هو درجة حرارية مقدارها كذا"[3]، ولقد ضرب لنا "بياجيه" مثلًا وضح به الأسس الذاتية والتجريبية في إيجاد مبدأ التناقض، حيث "قال له أولاد تتراوح أعمارهم بين الثالثة والسابعة: أن المراكب الصغيرة، تقوم على سطح الماء لأنها خفيفة، وأن المراكب الكبيرة تقوم لأنها ثقيلة. فالتناقض هنا واضح بالنسبة إلى الراشدين، وهو ليس واضحًا بالنسبة إلى الصغار"[4]، و"مل" يرى أن "من ألف التحليل والتجريد لا يتعذر عليه أن يروض ذهنه على تصور نقائض المبادئ الأولى، وأن يصدق أن الأمور قد تجري في كوكب آخر"[5]، على شكل مغاير لكوكبنا. بل وحتى المادة بما لها من طبيعة نعرفها عاجزون يقينًا عن تعميمها، وها هم العلماء يقولون: إنه "من الجرأة والادعاء أن نعتبر كل مادة عبر مسافات الكون اللامتناهية شبيهة حتمًا بالمادة الأرضية، وتخضع للقوانين التي تُسير هذه المادة "المدركة لنا". ومن يستطيع أن يؤكد أن بعض المجرات البعيدة التي يبوبها علماء الفلك ليست في الواقع مضادات للعالم من هذا النوع. وهذا يعني أنه ليس من الضروري، في نظر العلم، أن

---

[1] ـ ص ٣٢٣ نقد العقل المجرد
[2] ـ ص ٥٤٦ المنطق نظرية البحث
[3] ـ ص ١٨ نفسه
[4] ـ ص ٩٤ الذكاء
[5] ـ ص ١٤٢ العقل و الوجود

تكون المادة في كل مكان مؤلفة كالمادة الأرضية انطلاقًا من الذرات ذاتها"[١]، "فالقول بوحدة المادة – كما يقول جيمس – ليس إلا فرضًا من الفروض، قد تشهد له التجارب وقد تنقضه"[٢]. بل ومن الممكن أيضًا ان تكون الطبيعة – قد اختارت لبناء الذرات، مواد تختلف عن البروتونات والإلكترونات. وهنا نحن الفعل قد حصلنا في المختبرات، على ذرات جديدة حلت فيها الميترونات محل الإلكترونات- فلماذا إذًا لا يمكن أن توجد كواكب مؤلفة من هذه الذرات الميزية أو الهيبرونية- فالمادة الأرضية في الواقع لا تشكل إلا حالة خاصة في مجموعة مدهشة من الحالات التي تحملنا فيزياء النجوم على الظن بوجودها"[٣]، وها هي مادة أحد توابع نجم "سيروس": "ليتر من هذه المادة – يزن – "170 طن"[٤]و هل لنا هذا من مادة الأرض؟ إذًا فلا ذاتية تخص المادة. أما مبدأ الذاتية أو الهوية، فالبعض يرى أنه "ليس مبدءًا، وذلك لأنه عبارة عن تكرار الموضوع بالمحمول"[٥]، وحتى إشارة المساواة في الرياضة، التي تعني الهوية لا وجود لها إلا من الناحية الاعتبارية فقط، فـ "1+1=2": ليست صحيحة "إلا إذا كان الواحد الأول مطابق للواحد الثاني"[٦] وهذا محال، بل ولا هوية ثابتة حتى للشيء ذاته، فهذا المكتب الذي أمامي ليس هو على وجه الدقة المكتب الذي كان بالأمس"[٧]، والمتر كوحدة للقياس لن يبقى هو نفسه – حسب النظرية النسبية – إذا ما تغيرت حركته، وكذلك قل عن الوزن، أو المادة، ولقد قدم لنا العلم الكثير من الشواهد التي هزمت بفكرة الوجود المتصل مبدأ الثالث المرفوع القائل: "إما – أو"، "فمثلًا يستحيل علينا أن نقول عن الماء الذي هو في طريقه إلى التجمد، وعن الثلج لذي في طريقه إلى الذوبان: أن الماء إما صلب أو سائل، أو في حالة انتقالية، إلا إذا كنا

---

[١] - ص ٥٠ من الذرة إلى النجم
[٢] - ص ١٧٥ العقل و الدين
[٣] - ص ٥١ من الذرة إلى النجم
[٤] - ص ٥٩ نفسه
[٥] - ص ١٤٠ – ١٤١ العقل والوجود
[٦] - ص ٣٢ العقل والمعايير
[٧] - ص ١٥٤ المنطق الوضعي

بمثابة من يصادر على المطلوب"[1]. وبالنتيجة نجد أن التجربة التي تخص امتداد الاقتطاع، هي التي تحدد المبادئ الصحيحة وتقررها بعد أن كان العقليون والمثاليون يقولون أن المبادئ هي التي تقرر الواقع وتنشئه "إنشاءً قبليًا من معانٍ أولية"[2]، ولقد أصبح من المألوف أيضًا الاعتراف بتغيير المبادئ تبعًا للاقتطاع الذي يجب أن تمثله و"ديوي" مثلًا يقول: "إن استمرار البحث يقتضي أن تصبح النتائج في مشكلة معينة أو مجموعة معينة من المشكلات، فقط ابتداء في تفكير نتناول به مشكلات جديدة"[3]، بهذا يكون ضمان اتصال الإقتطاعات وتقدم العلم، "فالعقل كوني ومبادئه كلية وضرورية، نعم، ولكن داخل ثقافة معينة، أو أنماط ثقافية متشابهة"[4]، و"باشلار" يقول: "إن العلم لا يعرف نهاية، وأنه في تطور مستمر، ليس فقط من حيث نتائجه، وإنما أيضًا من حيث مبادئه"[5]، ومن طبيعة التقدم للتجربة العلمية، نجد أن المبادئ الرياضية، لم تعد تلك المبادئ المطلقة، بل أصبح "المهم في الأولويات أو المبادئ هو الدور الذي تلعبه في البناء الرياضي المشيد عليها لا طبيعتها الخاصة"[6]، حتى انتهى المآل أخيرًا "إلى القول بأن المبادئ بأنواعها الثلاث من بديهيات ومصادرات وتعريفات، ترجع في نهاية الأمر إلى المصادرات. وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإن المنهج الاستدلالي الخالص سيستحيل إلى منهج فرضي استدلالي"[7].

فقال بركات: ولكن إن أصبح المنهج الاستدلالي منهج افتراضي، عندها فلا برهان ولا يقين لمعرفة مشتركة بين الناس، وكيف عندها نقلُ ما أعرف إلى الآخرين؟ وإلا فلا شيء إلا الظن والمزاعم واللايقين، لا، فليس لنا غنى

---

[1] - ص ٥٤٨ المنطق نظرية البحث

[2] - ص ٤٥ الفكر والواقع المتحرك

[3] - ص ٥٠٤ المنطق نظرية البحث

[4] - ص ١٦ نفسه

[5] - ص ١٥٤ فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار

[6] - ص ١٠٤ الفكر الرياضي و العقلانية المعاصرة

[7] - ص ١٠٣ مناهج البحث العلمي - بدوي

عن البراهين، و"البرهنة – كما يقول أرسطو – هي معيار اليقين"[1] ومن ينادي بالخلاص من البراهين، هو نفسه المنادي لحيازة المعرفة بلا يقين.

فقال الشيخ: ولكن لا صواب يؤدي إليه المنهج الإستدلالي إلا ويجب أن يدرك، فكيفما انطلقت وبأي أسلوب صعدت، فلا بد للبرهان أن ينتهي إلى القول: هذا هو ما أردت البرهان عليه، وإلا فلا برهان، طالما غير خاضع بنتيجته لمقولتي الصدق والكذب، وإن بقي على عجزه هذا، فمن المحال حينئذ أن يكون وسيلة لمعرفة ما نجهل.

قال بركات: فهل تريد إدراك الله تعالى إذا، حتى يكون البرهان المؤدي لوجود الله صحيحًا، هذا عجيب!!

فقال الشيخ: ولكن الله عز وجل، هو الذي يبرهن لنا على وجوده، وليس وجوده متوقفاً على براهيننا، بل هو نفسه سبحانه أكد ربط يقين البرهان بالوجود المدرَك، وعندما أراد البرهنة على صدق رسالته إلى البشر، لم يستخدم ذلك المنهج الاستدلالي المعتمد على تلك المبادئ النظرية، وإنما خاطبهم من خلال يقين إدراكهم الحسي، من خلال ما أرسله إليهم من الكتب ذات الوجود الملموس والمقروء، وناداهم إلى إدراكها كتجربة تؤدي إلى العلم، فالكتاب إذًا هو البرهان: "يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نورًا مبينا"[2] بما يملك من مبادئ قبلية، حتى يكون له يقين الإيمان بوجود الله تعالى، وإنما اعتمد الإدراك الحسي كشاهد على اليقين، وكان أن شفى اليد من البرص، وقلب العصا حية، وبعدها قال: "فذانك برهانان من ربك إلى فرعون وملئه"[3]. و"الحواريون"، هل تراهم طالبوا عيسى عليه السلام بالمنهج الاستدلالي حتى يكون لهم اليقين بوجود الله تعالى، أو حتى يكون لهم الاطمئنان إليه كنبي صادق؟ لا: "إذ قال الحواريون يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء قال اتقوا الله إن كنتم مؤمنين، **قالوا نريد أن نأكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم** أن قد

---

[1] - ص ٢٠ مشكلات ما بعد الطبيعة
[2] - النساء ١٧٤
[3] - القصص ٣٢

صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين"[١]. وكانت المائدة المحسوسة كبرهان على ما طلبوا البرهان عليه. ومن طلب العلم عما وراء العالم فليس له إلا عما أرسله الله للرسل، ولا طريق لهذا بالاستدلال أو سواه، وسبحانه هو القائل: "علمكم ما لا تكونوا تعلمون"[٢]، وإبراهيم عليه السلام يقول بعد أن جاءته الصحف من ربه: "يا أبتي إني قد جاءني من العلم ما لم يأتك فاتبعني أهدك صراطاً سويا"[٣]، وبناء عليه نجد أن "نقطة البدء – في البرهان – هي اللقطات الحسية التي تنطبع بها الحواس"[٤]، ولقد قال "برتراند رسل": "إن المبادئ العامة ليست هي وحدها الواضحة بذاتها فهناك الحقائق المستمدة من الإحساس بطريقة مباشرة"[٥] وهي الأوضح، و"ميرلوبنتي" رأى هو الآخر أن "المعطيات المباشرة للإدراك الحسي، واقعة حقيقة سابقة على كل تنظيم عقلي أو تركيب ذهني"[٦] وليس بسواها من وصول لليقين البرهاني.

فقلت وكلي استحياء: نعم، نعم، ولكني أريد أن أسألك يا شيخنا سؤالًا محددًا وأرجو عدم المؤاخذة: فهل ترى المبادئ التي نعتت بالفطرية أو العقلية كاذبة أم صادقة؟

وبعد أن ضحك الشيخ قال: ألم نجد أن مبدأ "إما – أو" ليس بذي كلية شاملة؟

قلت: نعم، نعم.

قال: وبناءً عليه، فإن تلك المبادئ صادقة وهي تعبر عن الاقتطاع الذي خرجت عنه، ولكنها كاذبة إن انطلقنا بها لاقتطاع آخر أوسع أو أدنى، ووجودها بالطبع يستحيل أن يكون قبل التجربة، وإلا فكيف عرفنا أنها كاذبة إن طبقناها على الاقتطاع الأوسع؟ إنها التجربة.

---

[١] - المائدة ١١٢ – ١١٣
[٢] - البقرة ٢٣٩
[٣] - مريم ٤٣
[٤] - ص ٣٦١ المعقول و اللامعقول
[٥] - ص ٣٣٣ فلسفة برتراند رسل
[٦] - ص ٥٦٣ دراسات في الفلسفة المعاصرة

ـ الكليات بين العقل والإدراك:

قال بركات: لا، لا، فالعقل أو العالم العقلي، سيبقى شيئاً آخر مختلفاً عن عالم الإدراك الحسي، فاللامادة عالمه، والكليات المجردة عن المادة تبرهن على ذلك بكل جلاء ووضوح، وها هي مثلًا لفظة "إنسان"، فهل هي مدرَكة في العالم المحسوس؟ لا، لا، أم ستزعمون بأن حواسنا قادرة على إدراك "المُثل" ذات الوجود الواقعي فيما وراء العالم؟ وكيف لكم ذلك إن كان "الكلي المعقول – كما يقول الغزالي – لا إشارة إليه، ولا وضع له ولا مقدار"[١]، أم ستزعمون إدراك الله والنفس وإلى ما هنالك عن طريق الحواس؟ إنه العقل، والفلسفة هي التي "تتجه إلى المعرفة ذات الطابع الكلي"[٢]، فالمعنى الكلي حقيقة كأنه في العالم الخارجي، إنها الأفكار المجردة أو المُثل، وهي القائمة في عالم عقلي غير هذا العالم الفيزيقي"[٣]، ولقد قال "توما الأكويني" و"أوكام": "بأن الكليات لا بد وأنها كانت في عقل الله قبل أن يخلق أشياء من أنواع مختلفة، وعلى سبيل المثال: فإن الله حين قرر أن يخلق كائنين بشريين لا بد وأن كان لديه تصور على الرغم من أنه لم تكن هناك بعد موجودات فردية يكون هذا التصور تجريدًا منها"[٤]. فهل عرفتم إذًا ما الذي تشير إليه لفظة "إنسان"؟ وإن عرفتم هذا فاعلموا أن الألفاظ الكلية هي التي تسبق الوجود الجزئي ولا عكس، وطالما لا علاقة بين الكليات والمحسوس، وطالما هي موجودة، فهي إذًا مما يخص العالم العقلي، ولا إدراك لها إلا بالعقل، من حيث هو لا مادي في طبيعته.

قلت: حسن، حسن، "أما الإسلاميون من الفلاسفة المشائين فقد جعلوا العقل المجرد خارج الذهن، وهو العقل الفعَّال، بل هو الذي يشرق الصور على العقل الإنساني"[٥]، فالكليات حسب رأيهم تأتي للإنسان عن طريق

---

[١] ـ ص ٢٧٢ تهافت الفلاسفة
[٢] ـ ص ١٠٩ نقد العقل الوضعي
[٣] ـ ص ٣١ المنطق نظرية البحث
[٤] ـ ص ١٥٢ فلسفة برتراند رسل
[٥] ـ ص ٣١٦ أصول الفلسفة الإشراقية

الإشراق من العقل الفعَّال، عقل فلك القمر، وهو بظنهم مَلَك، والمجردات بظنهم تأتي من الكائنات المجردة عن المادة ولهذا نعتوا الملائكة بالعقول، وما الملائكة كما يقول "فخر الدين الرازي" إلا عقول مجردة، أي بلا طبيعة"[١]مادية، وهم العقول النورانية في مذهب السهروردي"[٢].

فقال بركات: نعم، نعم، وسيان إن قلت إن العقل أو الروح الإنساني هو الذي يصعد إلى العالم المجرد لإدراك المجردات، أو إن قلت بأن المجردات تأتيه عن طريق الملائكة، أو العقول المفارقة، والمهم أن الكليات أو المجردات لم تكن عن العالم المحسوس، "وكل إدراك عقلي كما يقول ابن سينا، فإنه نسبة ما إلى صورة مفارقة للمادة ولأغراضها المادية"[٣].

قال الشيخ: ولكن الملائكة حسب الإسلام لم تُنعت بالعقول، وإنما لجعل الافتراضات اليونانية لتلك العقول ذات بنية إسلامية، أصبحت العقول ملائكة عند هؤلاء الفلاسفة، وبهذا أصبح المستورد بزعمهم وطني المنشأ. وإن كان لا علم بالعالم الآخر إلا عن طريق الرسل، حسب سنة الله عز وجل، فهذا يعني أن لله تعالى رسلًا مهمتهم إعلامنا بالكليات المجردة، وهذا ما لم يقله الله. أما من زعم الوصول إلى الله أو الذهن الإلهي أو إلى العالم اللامادي الذي ما وراء العالم عن طريق روحه التي تحررت من المادة فهذا ما لا يقبله الدين ولا العقل، اللهم إلا عن طريق التسليم المشروط بانعدام العقل، وإذا ما كانت لفظة "إنسان" مثلًا ككلي، قد أتت إلينا عن الملأ الأعلى، فلمَ اختلفت هذه اللفظة عند الأمم والمدلول واحد؟ وإلا فيجب الاعتراف بأن هنالك عوالم أخروية تعددت بتعدد اللغات والأمم!! وإن كان سقراط وأفلاطون هما أول من قالا بالمُثل في الملأ الأعلى، عندها أيضًا يجب الزعم بأن الألفاظ ذات الدلالة على الموجودات المجردة عن المادة لم تكن قبل وجودهما! وهذا بالطبع لا يقول به عاقل، ولو انطلقنا من جهة أخرى للواقع لرأينا ما يلي: "ففي المجتمعات المتدنية أو البدائية، نجد أن عملية التجريد والتعميم متدنية

---

[١] - ص ٤ النفس والروح و شرح قواهما

[٢] - ص ٩٧ أصول الفلسفة الإشراقية

[٣] - ص ٢٤٠ كتاب الشفاء

لديهم، فسكان استراليا الأصليون مثلًا يطلقون اسمًا على ذيل الكلب وأسماء أخرى على ذيل البقرة والثور ولا وجود في لغتهم إلى لفظة أو كلمة تدل على ذيل بصفة عامة"[١]، "وفي تسمانيا" يطلقون على كل نوع من الشجر اسمًا، ولكن ليس لديهم كلمة واحدة تدل على الشجرة بصفة عامة"[٢]، فلم إذًا لم تشرق عليهم عقول الملأ الأعلى بلفظة "ذيل" و"شجرة" وإلى ما هنالك، وكيف لعقولهم التي لهم لم تحدثهم عما فيها من هذه المجردات؟ والصواب أنه لا مجرد إلا بعد الاستقراء للجزئيات المدركة أو المحسوسة، ومن الطبيعي أن تؤدي التجارب المختلفة إلى نتائج مختلفة عند الأمم.

قلت: ولكن التصوريون "يرون أن معنى الكلمة الكلية هو تصور في ذهن الإنسان وليس هو بالشي الكائن في العالم الخارجي"[٣] و"رسل" في بعض آرائه يقول عن الكليات: "أنها تصورات وليست مدركات حسية، لا توجد في الزمان"[٤] ومدرسة "أرسطو" من حيث هي مدرسة تصورية "تجعل المعنى الكلي تصورًا ذهنيًا لا يجاوز العقل الذي يتمثلها، ففكرة إنسان مثلًا وجودها يكون في ذهن الإنسان، منفصلًا عن وجود المفردات الجزئية وإنما يصبح الفرد من أفراد الناس إنسانًا بمقدار ما تتمثل فيه تلك الفكرة المجردة، فقوام التصور الذهني المجرد هو الصفات الجوهرية المشتركة التي تجعل من الفرد المعين عضواً في نوعه"[٥].

فقال الشيخ: صحيح، صحيح، فالاسم الكلي يطلق على تصور مجرد قد أصبح موجودًا في الذهن بعد استقراء الصفات المشتركة بين الجزئيات الكثيرة، ولولا هذه الجزئيات التي ندركها ما كان لنا إيجاد الكلي كقالب نزن به الجزئيات، ومن هنا كانت الصلة بين ما هو موجود غير مادي في الذهن أو العقل والعالم المحسوس أو الإدراك الحسي، فعن المحسوس يكون

[١] - ص ٦٣ النظرية الحيوية في المعرفة
[٢] - ص ٦٤ نفسه
[٣] - ص ٨١٥ المنطق نظرية البحث
[٤] - ص ١٦٦ فلسفة برتراند رسل
[٥] - ص ٣١ نفسه . حاشية

اللامحسوس أو المجرد، وليس من شيء في العقل إلا وهو مشروط بالمحسوس.

قلت: ولكن المدرسة "البرجماتية" ممثلة بجون ديوي "تجعل المعنى الكلي هو طريقة السلوك إزاء طائفة معينة من مفردات، فإذا تشابه رد الفعل السلوكي إزاء شيئين، كان هاذان الشيئان ينتميان إلى نوع واحد، فالتجريد هنا ليس لصفات الأشياء، ولكنه لطريقة السلوك"[١]، "فلمعة البرق مثلًا تختلف أشد الاختلاف في محيطها الحسي عن الشرارة الكهربائية التي كانت قد شوهدت قبل عهد فرانكلين، اختلافها عن الجاذبية التي يتصف بها حجر الكهرمان إذا حُك، واختلافها كذلك عن إحساس الإنسان بالتنميل حين يمسه إنسان آخر دعك الأرض بقدميه في ظروف جوية معينة، فتشابه هذه الظواهر تشابهاً يجعلها من نوع واحد هو نوع الأشياء الكهرو مغناطيسية، لم يتحقق لنا عن صفات مباشرة مشتركة حتى وجدناها، بل إن التشابه بينها قد خُلق في الواقع الفعلي، حين استخدمنا ضروبًا إجرائية، ثم لاحظنا ما ترتب عليها من نتائج"[٢]، وبناء عليه "فتكوين الأنواع لا ينشأ عن مقارنة الصفات التي ندركها إدراكاً مباشرًا، مقارنة مصحوبة باستخلاص ما هو مشترك من تلك الصفات، بل ينشأ ذلك التشابه بما نجريه من إجراءات"[٣]، فتحديد الأنواع "إنما يتم بغض النظر غضًا يصل إلى حده الأقصى، عن الصفات المحسة إحساسًا مباشرًا"[٤]، والتجريدات العلمية اليوم كما يقول قد تغيرت سبلها "إذ تغيرت من النظر إلى النتائج في ارتباطها بالنفع والمتعة المباشرين، إلى النظر إليها باعتبارها قد نتجت من تفاعلات الأشياء بعضها ببعض، وهي تفاعلات يخلقها الإنسان خلقًا"[٥]. وهذا يعني أن البرجماتية تربط وجود الكلي بوجود الاستجابة، سواء كانت من ناحية العلاقة مع الإنسان أو بشيء آخر يكون معيارًا لدخول الفرد في النوع.

---

[١] - ص ٣١ المنطق نظرية البحث
[٢] - ص ٤١٣ نفسه
[٣] - ص ٤١٣ نفسه
[٤] - ص ٤٠٩ نفسه
[٥] - ص ٤٤٦ نفسه

فقال الشيخ: ولكن هل إن رُعبت من إنسان ما، نفس الرعب من كلب ما، يكون هذا الكلب وذلك الإنسان من نوع واحد؟ وكيف لا ورد الفعل السلوكي إزاءهما واحد، وهو مثلًا الهرب منهما، وهب أني قد أخذت قطعة لحم لاستخدامها كإجراء للتمييز بين الأنواع، فما النتيجة؟ المؤسف أن الإنسان والكلب والطير والسمك جميعهم أكلوا اللحم إذًا فهم من نوع واحد! أما من حيث أن الحواس المجردة عاجزة عن إدراك النوع الكهرو مغناطيسي عبر مظاهره المختلفة التي لا ثوابت بينها، فهو قول صحيح، ولكن الحواس لم تعد مجردة، ولا الإدراك الحسي بالإدراك اللحظي، وهل للتفاعل الكيماوي مثلًا الابتعاد عما يعنيه الإدراك الحسي، حتى نجعله كند له؟ لا، بل وحتى الكليات لم تكن لنا إلا كامتداد معرفي للحواس، وبهذه الوسيلة من الامتداد الحسي تكون لنا المعرفة الظنية التي هي رتبة تسبق المعرفة الكاملة، فلو نظرت عن بعد مثلًا لشيء ما يتحرك، فسوف أقول: أنه إنسان، لا، إنه حيوان، لا، إنه صخرة، وباقترابه أكثر أو باقترابي منه سأقول: إنه إنسان، ها هو يسير منتصبًا، ها هو رأسه وأطرافه، إنه إنسان، وباقترابه أكثر فأكثر سأقول: نعم، نعم، إنه أحمد ذلك الصديق القديم. ومما تعنيه الكليات في منشئها، أنها وُجدت لأنه "من المستحيل كما يقول لوك، أن نسمي كل شيء من الأشياء الجزئية الموجودة في الطبيعة باسم خاص، لأن قدرة الإنسان العقلية لا تسمح له باستيعاب أو تذكر أسماء كل الأشياء الجزئية الموجودة في الطبيعة، مثل اسم كل شجرة أو طائر أو حيوان يراه"[١]، حتى وإن كان لنا هذا، فهو عديم النفع إن لم يكن مصدر ضرر.

قلت: صحيح، صحيح، ولكن الاسميون، قد ذهبوا إلى "أن الكليات من خلق اللغة، ولا شيء خارج اللغة يكون معنى للمحمول"[٢]، فالمدرسة الاسمية تجعل المعنى الكلي كائنًا في دلالة اللفظ الكلي على مسمياته الجزئية، دون ن يكون لذلك المعنى وجود خارجي أو وجود في التصور الذهني"[٣]، "فالكلي

---

[١] - ص ١٣٣ جون لوك

[٢] - ص ١٥٢ فلسفة برتراند رسل

[٣] - ص ٣١ المنطق نظرية البحث. حاشية

لا وجود له في الخارج، إنما الكليات أسماء تستخدم في التخاطب فحسب"[1]، "أي أن العالم لا يشتمل إلا على الجزئيات، أما ما يسمى بالكليات فيمكن تفسيره في حدود هذه الجزئيات"[2].

فقال الشيخ: ولكن إن كانت الصلة موجودة ما بين التصور والموجود، عندها سيان إن قلت: أن الاسم يطلق على التصور أو على ثوابت من المُدرَك، وهو ما نقول به، فالاسم الكلي دومًا أبدًا مقترن بإدراك الثوابت التي بين الجزئيات أو الأفراد، وما هو بالاسم بلا مسمى، أو بالصورة التي لا مصدر موضوعي لها، وهذه الثوابت هي محمول الاسم الكلي، وهي بالمقابل موجودة في كل فرد من أفراده العينية، وإلا فلا صدق موضوعي للكليات، ولهذا اعتبر الوضعيون أن الاسم الكلي "دالة قضية"، وطالما قلنا أنه لا كلي إلا عن الاستقراء، وطالما الاستقراء كتعميم قد يصدق وقد يكذب فالصدق والكذب عندها لا للكلي بذاته، وإنما لتجربة الاستقراء، وإذا ما تغير شيء في موضوعه أو اقتطاعه، فلا حق له حينئذ في التعميم، وهذا مثلًا ما وجدناه في قضية "البُجَّع"، ولهذا فلا تعميم كلي إلا وهو مؤقت، أو حتى يتم إدراك متصل العالم.

---

[1] - ص ٤٩ مناهج البحث عند مفكري الإسلام
[2] - ص ١٥٥ فلسفة برتراند رسل

ـ الرياضة بين العقل والمنشأ الحسي:

فقال بركات: ولكن بنفيك المبادئ والكليات عن مصدرها العقلي، وطالما ربطتَ منشأها بالمحسوس والتجربة، فهذا يعني وكأنك قد حذفت الرياضة من الوجود، وإذا علمنا أن الحروف التي كُتب بها كتاب الطبيعة كما يقول "جاليلو" ليست شيئاً آخر غير المثلثات والمربعات والكرات والمخاريط وغير ذلك"[1]، وإن كان الأمر كذلك عندها وكأنما أنكرت أيضًا وجود العالم الطبيعة، وإن أردت البقاء لعقلكَ قبل فوات الأوان، فاعلم أن الرياضة والتجربة لا تلتقيان، ولقد قال "فيليب فرانك": أن الهندسة "فخورة بما لها من يقين مطلق، وتلك دعوى لا يمكن أن تقوم على البحث التجريبي"[2]، الذي لا يقين فيه، "و هيهات لهاتين المعرفتين المختلفتين – كما يقول كنط – أن تتلاقيا أو أن تقوم الواحدة منهما مكان الأخرى"[3]. وهل من يقين للرياضيات لولا مبادئها المطلقة والقبل تجريبية؟

فقال الشيخ: لا، لا، فالرياضة هي الأخرى ذات منشأ تجريبي، ومبادئها لم تعد في غنى عن البرهان، "و قد اتضح ذلك من الهندسة غير الأوقليدية"[4] التي اعتمدت على مبادئ وبديهيات لا يمكن للهندسة الأوقليدية أن تقر بصحتها، كما أن هنالك "إثنان من كبار علماء القرن التاسع عشر وهما "برنارد ريمان" و"هيرمان هولمهولز" قالا: إن بديهيات الهندسة هي نتائج للمشاهدة المادية"[5]، والقرآن يقول أن "الوحدة" التي هي أساس علم الحساب لم تكن للإنسان لولا تجربته مع كرور الليل والنهار، وعلماء النفس قد فسروا منشأها التجريبي أيضًا، "فبعضهم قال أنها ترجع إلى كيفية معينة للإدراك الخارجي أو الباطن، يتخذها المرء دون غيرها، وبعضهم أرجعها إلى

---

[1] ـ ص ٢٧ المنهاج التجريبي و تطور الفكر العلمي
[2] ـ ص ١١٤ فلسفة العلم – الصلة بين العلم و الفلسفة
[3] ـ ص ٢٦ كانت
[4] ـ ص ٧٧ فلسفة العلم – الصلة بين العلم و الفلسفة
[5] ـ ص ١١٥ نفسه

اللمس"[١]، والبعض الآخر أرجعها إلى "الإبصار، وفريق إلى السمع وهنالك طائفة أخرى من علماء النفس تعزو فكرة الوحدة إلى التجربة الباطنية، فالشعور بوحدة الذات هو الأصل في الشعور بفكرة الوحدة الرياضية"[٢]، فالوحدة الحسابية إذًا ذات أصل تجريبي، وإن كان اللمس أو العين أو السمع أساسها فهذا يعني أنها لم تخرج بوجودها عن العلاقة التجريبية ما بين الحس والمحسوس، ووحدة الذات هي الأخرى تؤكد هذا المعنى، لأنه لا شعور بالذات لولا تجربة الشعور بأشياء العالم. فالعلوم الرياضية كانت في نشأتها تجريبية، هذا ما يحكيه تاريخها، فالهندسة "نشأت لدى البابليين تجريبية"[٣]، "و الناس لم يتوصلوا – كما يقول انجلز – إلى مفهوم الأشكال إلا من خلال موازنتهم بين الأشياء "ذات الأشكال المجردة، وقد تعلم الناس العد على أصابع أيديهم وأرجلهم"[٤]، "كما أن أسماء المقاييس القديمة قد احتفظت برواسب صورتها الملموسة حتى الآن، مثال ذلك قولنا: ذراع وشبر وقدم وقامة"[٥]، بل وسكان "استراليا" الأصليين ما زالوا حتى الآن "يعبرون عن العدد عشرة بأصابع اليدين والعدد عشرين بأصابع اليدين والرجلين"[٦]، كما أن هنالك "كلمات مثل "خمسة" في اللغات الإنكليزية والألمانية واليونانية ترتد إلى أصل لغوي معناه "يد"، وكذلك الأرقام الرومانية تشير بصورتها إلى أصابع اليد، فالعلامة التي معناها خمسة "V" تصور يد مفتوحة، والعلامة التي معناها "X" تتركب من علامتين، من علامات الخمسة تقابلتا عند زاويتهما"[٧] ونفس الشيء نراه في عملية الطرح، فالعدد "الروماني IV – يعني خمسة ينقصها واحد، أي أربعة"[٨]، بل حتى "جاليلو" في العصر الحديث "لم يستطع تقدير مساحة شبه الدائري إلا بواسطة التجربة"[٩]، ولو

---

[١] - ص ٢٣ مناهج البحث العلمي – بدوي.
[٢] - ص ٢٤ نفسه
[٣] - ص ١٥ نفسه
[٤] - ص ٢٧ المادة و الوعي
[٥] - ص ٢٨ – ٢٩ نفسه
[٦] - ص ١٤٣ الأنثروبلوجيا الثقافية
[٧] - ص ٢٩ ، ١-١ قصة الحضارة
[٨] - ص ٤٤١ ما وراء التاريخ
[٩] - ص ١٥ مناهج البحث العلمي – بدوي

نظرنا إلى أنفسنا ونحن نقوم بأية عملية حسابية لوجدنا أن رموزها لا تستطيع إخفاء المعنى التجريبي المتضمن فيها، "مثال ذلك العدد 2 والعدد "3" في المعادلة "5=3+2"، عنصران مما ينصب عليهما الإجراء، "أو التجريب"، على حين أن العلامة "+" والعلامة "=" هما الإجراءات نفسها التي تُؤدى"[١]. أي أن موضوع التجربة هما "2,3" والمجرِّب هو المشار إليه بـ "+،="، وهل من تجربة مهما امتدت أو ضؤلت إلا وهي العلاقة بين الذات والموضوع؟ إنها التجربة.

فقالت حسناء بدلع ساخر: ولكنك لم تحدثنا يا شيخ عن كيف قال القرآن بالربط بين الوحدة الحسابية وكرور الليل والنهار أو والتجربة على الإجمال، أليس كذلك؟

قال الشيخ: العدد هو الأساس لعلم الحساب، ولا مرية بذلك، ولعظمة هذا العلم أقسم الله بمكوناته التي هي الفرد أو الوتر والزوج أو الشفع، قائلًا: "والفجر، وليال عشر، والشفع والوتر، والليل إذا يسر هل في ذلك قسم لذي حجر"[٢]. وأصحاب العقول يعلمون أهمية هذا القسم، فهذا قَسم بنوعين متقابلين من الأعداد، وهما الزوج والفرد، لأن الأرقام الحسابية تتألف منهما"[٣]، أي: هو قَسم على المصدر التجريبي لهما، وعن تجربة إيجاد العدد مع المحسوس يقول عز شأنه: "هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورًا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب"[٤]، فعلم الحساب إذًا يعود بأصله إلى الوحدة التي كانت عن التجربة مع الكرور الثابت إلى الليل والنهار أو الشمس والقمر: "وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلًا من ربكم وتعلموا عدد السنين والحساب وكل شيء فصلناه تفصيلا"[٥]. والكون كله من جهة أخرى كما يقول الله عز وجل مبني

---

[١] - ص ٦٣١ المنطق نظرية البحث
[٢] - الفجر ١ ــ ٥
[٣] - ص ١٢٨ مفهوم العقل والقلب في القرآن و السنة
[٤] - يونس ٥
[٥] - الإسراء ١٢

على الرياضيات بكل ما تعنيه الرياضيات من مقادير وأوزان وإلى ما هنالك: "وأحصى كل شيء عددا"[١]، "و كل شيء أحصيناه كتابا"[٢]، "و كل شيء أحصيناه في إمام مبين"[٣]، والملاحظ هنا أن الإحصاء مقرون بالعدد لا باللاعدد حسب أصحاب النظرية الإحصائية، وما من شيء إلا وهو على عدد ومقدار: "الشمس والقمر بحسبان"[٤]، "و الشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم"[٥]، فالرياضة إذًا هي وسيلتنا لفهم الكون المبني على الرياضيات، وعن علاقة الأشياء بالمقادير ضرب لنا سبحانه وتعالى الأمثلة الكثيرة لبيان هذه العاقة منها ما قاله عن التناسب الضروري ما بين المطر أو الماء وما تحتاجه المزروعات حيث قال: "و ما ننزله إلا بقدر معلوم"[٦]، "و أنزلنا من السماء ماء بقدر... فأنشأنا لكم به جنات من نخيل وأعناب لكم فيها فواكه كثيرة ومنها تأكلون"[٧]، أي: لو اختلفت نسبة الماء عما تحتاجه المزروعات فلا مزروعات، وطالما الإنسان خليفة الله في أرضه، فلا بد له من اتخاذ قانون التناسب كأساس لا بد منه في علم الزراعة: "و أنبتنا فيها من كل شيء موزون"[٨]، بل وليس من نتيجة طبيعية وفي كل العلوم إلا وقد بُنيت على المقادير: "الله يعلم ما تحمل كل أنثى وما تفيض الأرحام وما تزداد وكل شيء عنده بمقدار"[٩]، ولأهمية الرياضة في الوصول إلى العدل أو الحق أو الحقيقة، جعلها الله تعالى وسيلة الحساب على السلوك يوم الحساب، وعن الحساب بالمقادير يقول سبحانه: "و نضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا وإن كان مثقال حبة من خردل أتين بها وكفى بنا حاسبين"[١٠]، "فمن يعمل مثقال ذرة خيرًا يره ومن

---

[١] - الجن ٢٨
[٢] - النبأ ٢٩
[٣] - يس ١٢
[٤] - الرحمن ٥
[٥] - يس ٣٨ ــ ٣٩
[٦] - الحجر ١٩
[٧] - المؤمنون ١٨ ــ ١٩
[٨] - الحجر ١٩
[٩] - الرعد ٨
[١٠] - الأنبياء ٤٧

يعمل مثقال ذرة شرًا يره"[1]، وعن الهوية كوحدة قال عز وجل: "أن كل من في السَموات والأرض إلا أتى الرحمن عبدا، لقد أحصاهم وعدهم عدا وكلهم آتيه يوم القيامة فردا"[2]، فالفرد هو الهوية ولا بد للعدد من هوية، والليل واحد، والنهار واحد، ومن كرور هذا الواحد كليل أو نهار، كان الوصول إلى الواحد المجرد، الذي هو أساس علم الحساب.

---

[1] - الزلزلة ٧ – ٨

[2] - مريم ٩٣ – ٩٥

- الرياضة بين المتصل والمنفصل:

قلت: نعم، نعم، ولكن إن كانت الرياضة عن مصدر تجريبي فهي لا بد متطورة، فهل هي متطورة يا شيخنا وما طبيعة تطورها؟

فقال الشيخ: نعم، نعم، فهي متطورة، واعلم أن الرياضة بحال صدقها الموضوعي لا الصوري، إنما هي وسيلة التعبير عن الواقع شأنها في هذا شأن اللغة، وبما ان الواقع أو العالم ذا وجود متصل، لهذا فتطورها الأهم قد اتجه نحو كيف يكون لنا التعبير عن هذا المتصل، أي: من إدراك عجز التعبير الرياضي ومن إدراك التناقضات الداخلية للرياضية، كان وجود التطور، ولو "لم يكن في المادة الرياضية كما هي أمامنا مواضع متناقضة، أي فجوات بين مكوناتها، لما كانت الرياضة أمرًا يستدعي العناية المستمرة، ولكانت موضوعًا فرغنا منه وختمناه"[١]، فقد كانت الرياضة من قبل كما هو معلوم، مؤسسة على أساسين إثنين "هما مفهوم العدد "الانفصال"، ومفهوم الخط "الاتصال"، ولذلك كان يقال: أن موضوع الرياضيات هو: الكم المتصل والكم المنفصل. ولكن بتحول الخط بتقدم التحليل إلى أعداد، أصبح العدد هو الأساس الوحيد لكل فروع الرياضيات"[٢]، ولكن العدد ليس إلا للتعبير عن المنفصل، وبما أن العالم متصل، كانت الفجوة بينهما، ومن إدراك هذه الفجوة كانت الجداول اللوغاريتمية كمحاولة من الرياضيين في تجاوزها، وأصبح من المعروف "أن اللوغاريتم المتناهي الصغر إنما هو لإصلاح الخطأ الأصلي الذي اقترفه الإنسان عن طريق محاولة تفتيت ما هو متصل"[٣]، وتعالوا أيضًا لنقسم المسافة التي يحصرها عددان على المسطرة ذات الوجود المتصل، وليكونا: 3 و4، ألا يكون التقسيم لا نهاية له، وهذا يعني أن الأعداد التي نحتاجها لإيجاد المتصل بين عددين لا نهاية لها، ومشكلة الأعداد الصماء معروفة، إنها تنحصر في عجز التعبير الرياضي

[١] - ص ٦٣٠ المنطق نظرية البحث
[٢] - ص ١٢٥ تطور الفكر الرياضي و العقلانية المعاصرة
[٣] - ص ٣٤ العقل و المعايير

عن المتصل بواسطة المنفصل، "فإذا كان لدينا مثلث قائم ضلعاه المتجاوران يساويان على التوالي 3 و4 فإن مربع وتر هذا المثلث يساوي: $3^2+4^2=25=5^2$ ، وبالتالي فإن الوتر يساوي "5" وهو عدد صحيح، أي يتصور بتمامه. أما إذا كان الضلعان المتجاوران يساويان على التوالي"5" و"7" فإن مربع الوتر يساوي: $7^2+5^2=49+25$ أي 74، وإذا أردنا استخراج وتر هذا المثلث أي الجذر التربيعي للعدد "74" فإننا لن نحصل على عدد صحيح، بل على عدد يقع ما بين "8" و"9" باعتبار أن $64=8^2$ و$81=9^2$. وبالتالي فإن وتر هذا المثلث لا يقبل القياس بوحدات صحيحة، لأنه يساوي "8 مع كسور لا نهاية لعدد أرقامها بعد الفاصلة. تلك هي مشكلة "فيثاغورث" التي دفعت الفكر اليوناني للهرب بالرياضة إلى ما وراء المحسوس، وها هي أيضًا مشكلة أخرى تؤكد وجود الفجوة ما بين الرياضة والوجود المتصل، استغلها "كورنو" لإثبات العشوائية كوجود واقعي: فمن المعلوم أن "العدد π يساوي النسبة بين 355 و113 وهما العددان اللذان يمثلان العلاقة بين القطر والمحيط على وجه التقريب، ولو حولنا هذه النسبة من كسر اعتيادي إلى كسر عشري لحصلنا على:

$\pi=3,14159265358979323846264338327 59$، وفي كتاب آخر يزيد – كورنو – الأرقام ثلاثة أرقام أخرى بعد الصفر هي على التوالي 8.8.2 وهي كما نرى لا تبعث أي دورية جديدة. وجميع هذه الأعداد عشوائية غير منتظمة، ومنشأ هذه العشوائية برأيه، ازدواج نوعين مستقلين من الحساب، أولهما هندسي هو العلاقة بين القطر والمحيط، والثاني الحساب العشري، فهذه المساهمة بين نوعين مستقلين من الوقائع العقلية قد أدت إلى إنتاج هذا الطابع المعتاد للعشوائية"[1] . وبالنتيجة فإن ما سماه كورنو مصادفة وعشوائية هو نفسه التعبير عن العجز الناتج عن الفجوة ما بين المتصل والمنفصل، أو الهندسة والحساب، ولنفس الغرض أو لتجاوز تلك الفجوة كانت نظرية المجموعات كتعبير عن الكومة المتصلة، وهنا أيضًا كانت

---

[1] - ص ١٣٥ – ١٣٦ فلسفة المصادفة

المصاعب جمة في علاقة الكومات، "فالمجموعة مفهوم أولي يدل على حشد من الأشياء المتناهية أو اللامتناهية العدد، كومة من الحصى، عنقود عنب"[١]، "أما عدد عناصر المجموعة فشيء لا يهم بالنسبة لوجودها"[٢]، ولمعرفة عدد عناصر المجموعة تستعمل طريقة التناظر، وكانت النتيجة: "أن هناك أنواعًا من اللانهايات. وبما أن بعض هذه المجموعات جزء من مجموعة أخرى فيمكن القول تبعًا لذلك أن الجزء هنا يساوي الكل"[٣]. أما الجبر فقد انطلق يتعامل مع الرموز عوضًا عن الأشياء والأشكال والأعداد كوسيلة للاقتراب من المتصل، وراحت الرياضة "تحلق في عالم التجريد وتشيد صروحًا ذهنية تزداد بعدًا عن الواقع الحسي"[٤]، وكان أن صيغت عبارات رياضية ليس لها ما يقابلها في الواقع وظهرت كائنات رياضية غريبة أثارت دهشة الجميع. فعلاوة على الأعداد الصماء المعروفة منذ فيثاغورث ظهرت أنواع أخرى من الأعداد، كالأعداد التخيلية والأعداد المركبة"[٥]، والدوال المنفصلة والمنحنيات التي لا مماس لها، والمنحنيات التي تملأ مربعًا"[٦]، "و أصبح في الإمكان القيام بتأليفات جبرية تخيلية يُغض النظر فيها عن الأشياء الحقيقية"[٧]، و"كان من نتيجة ذلك ظهور الإكسيوماتيك، وقيام هندسات لا أوقليدية"[٨]، وما زالت الرياضة تتقدم وتتطور، وما زال التعبير عن المتصل التام، كأفضل حلم يسعى الرياضيون لإيجاده.

[١] - ص ١٢٦ تطور الفكر الرياضي و العقلانية المعاصرة
[٢] - ص ١٢٧ نفسه
[٣] - ص ١١٣ نفسه
[٤] - ص ٨٧ نفسه
[٥] - ص ٩٠ نفسه
[٦] - ص ٩٤ نفسه
[٧] - ص ٩٠ نفسه
[٨] - ص ٩١ نفسه

ـ الصدق الصوري والانطباق مع الواقع:

فقال بركات مسرعًا: لقد قلتها إذًا، فالرياضيات إذًا تتطور نحو المجرد الذي يعني أن صدقها من ذاتها، لا بالانطباق على الواقع، فالصدق الرياضي صوري، ولا معايير غير هذا لصدق القضايا الرياضية، وأين هو المحسوس حينئذ؟

قال الشيخ: صحيح، صحيح، فالقضايا الرياضية صادقة لأن نقيضها مستحيل، أو لأنها "مستنبطة من مقدماتها"[١]، فننحن في مجال "الاستنتاج المنطقي أو البرهان الرياضي، إنما نبدأ من عدد قليل من القضايا أو المبادئ أو المقدمات، التي نسلم بصحتها، ثم نأتي بقضايا جديدة كل الجدة، يتوجب علينا القبول بها هي الأخرى لأنها محتواة فيما سلَّمنا به في السابق"[٢]، أي أن النتائج ليست إلا "تحصيلات حاصل"[٣]، والاستدلال على الإجمال لا يحدثنا عن صدق النتائج، وإنما عن صدورها ضرورة عن مقدمات معلومة"[٤]، ودوره هو "نقل الحقيقة من المبادئ إلى النتائج نقلًا، دون زيادة في اليقين أو الصحة"[٥]، وللنظام الاستدلالي ثلاث صفات حددها "روجيه" بوضوح، هي: "أنه اصطلاحي، وأنه غير معين، وأنه مع ذلك غير اعتباطي"[٦]، وبالصدق الصوري المعتمد على غزارة افتراض المبادئ هو الذي جعل الرياضة وسيلة اقتراح هامة، والذين اشتغلوا بالرياضيات البحتة أو الصورية التي تنطلق دونما تقيُّد بالواقع، "كثيرًا ما أنشأوا أفكارًا ونظريات وتصورات تبين فيما بعد أنها ذات أهمية بالغة بالنسبة لرجال العلم"[٧]، وبذلك أصبحت الرياضيات من المنظور الإكسيومي كما يقول "بوانكريه" وكأنما هي خزَّان من الصور المقترحة أو المجردة، وقد تكون هذه الصور المقترحة أو الأنساق

[١] ـ ص ٤٧ محاورات في الدين الطبيعي
[٢] ـ ص ٤٥ الفيلسوف و العلم
[٣] ـ ص ١٠٣ نقد المنطق الوضعي
[٤] ـ ص ٨٣ مناهج البحث العلمي ـ بدوي
[٥] ـ ص ١٠٠ نفسه
[٦] ـ ص ٨٥ نفسه
[٧] ـ ص ٢٨٩ تطور الفكر الرياضي و العقلانية المعاصرة

متناقضة فيما بينها، ولكنها ذاتيًا كلها صادقة، فالنسق الأوقليدي مثلًا صحيح، والنسق اللاأوقليدي صحيح رغم وجود التعارض بينهما وتلك هي طبيعة الصدق الصوري.

فقال بركات: أي الصدق الصوري لا علاقة له مع الواقع، وبالتالي فالانطباق مع الواقع ليس بمعيار على صدق أو كذب القضايا الرياضية، أليس كذلك؟

قال الشيخ: لا، لا، فالمسألة ليست كما تظن فالرياضي حر فيما يفترض من المبادئ، ولكن ليس كل ما يفترض بصحيح أو واقعي، ولا كل النتائج ستتحقق في الواقع، وكل ما لديه هو الاقتراح، واقتراحاته قد تسبق العلم، وإن كان العلم وإذ هي متفقة مع الواقع، وكأن الواقع قد جاء ليتقولب معها، وبهذا يكون انتقال الرياضة من الصدق الذاتي أو الصوري إلى الصدق الموضوعي. فمن المعلوم مثلًا أن "كوبرنيق" اقترح نظريته رياضيًا فحسب، وهي مقارنة مع الواقع لا صادقة ولا كاذبة، إنها اقتراح ولما جاء "جاليلو" برهن تجريبيًا على صدق النظرية، وبالتلسكوب كان ذلك الصدق، وبهذا انتقلت النظرية من الصدق الصوري أو الإمكان، للصدق بالواقع أو الفعل.

ـ الرياضة وسيلة لامتداد الإدراك:

قلت: ولكن التجريبيين يعتبرون الرياضة والتجربة على طرفي نقيض، وليس من صلة بينهما حسب رأيهم إلا الصراع والعداء، ومن هؤلاء "ديدرو" الذي راهن على مستقبل الرياضة من خلال تقدم التجربة، قائلًا: "فإني أجرؤ على التنبؤ أنه لن يبق في أوروبا ثلاثة رياضيين كبار بعد انقضاء مائة سنة"[1]، و"هيوم" وجد أن الرياضة ذات دور لا يذكر، إن لم تكن في الدرجة الثانية مقارنة بما تعطيه التجربة من معرفة، أو بما تقرره من حقائق قائلًا: "إن التفكير التجريبي وحده هو الذي يستطيع أن يقرر حقائق الواقع. والاختبار وحده هو الذي يعلِّم الناس أن النار تحرق وأن الماء تطفئ، وجميع رياضيات العالم لا تساعد في معرفة مثل هذه الحقائق"[2]، ولما اخترع جاليليو التلسكوب قال: الآن ستصبح "معرفة الناس بالكون معرفة أفضل من غير ما حاجة إلى عقل رياضي جبار"[3].

فقال الشيخ: ولكن ما الفرق بين التلسكوب والرياضة؟ فشأنهما واحد، وكلاهما وسيلة من وسائل امتداد إدراكنا الحسي، فكما نستخدم الرفش والمعول والعصا والمجهر في امتداد قدراتنا كذلك نستخدم الرياضيات، و"ابن تيمية" يرى أن "العلوم الرياضية ليس لها فائدة إلا إذا كان المقصود بها شيئاً في الخارج"[4]، أي: إن لم تصبح كوسيلة أو أداة في أيدي العلماء لتسخير الظاهرات في العالم الخارجي وإلا فلا نفع منها، والعلم كما يقول "كيميني" يجب أن يتخذ "الرياضيات أداة له"[5]، فهي "معدات"[6] حقيقية، و"جون ديوي" رآها هو الآخر "كوسائل لحل المشكلات"[7]، و"باشلار"

[1] ـ ص ٤٠٩ ج١ تكوين العقل الحديث
[2] ـ ص ٤٠٨ نفسه
[3] ـ ص ٦٠ ظاهرة العلم الحديث
[4] ـ ص ١٧٦ مناهج البحث العلمي عند مفكري الإسلام
[5] ـ ص ٣١ الفيلسوف و العلم
[6] ـ ص ٦٥ نفسه
[7] ـ ص ٦٣٠ المنطق نظرية البحث

"جعل دور الرياضيات هو الاكتشاف"[١] و"الإيجاد"[٢]، "وجاليليو" رغم اعتزازه الشديد بالتلسكوب قال: إنها "أداة كشف"[٣]. وقد أصبح من المألوف في أيامنا أن يقال: أن "الاتجاه التجريبي أداته الرياضة"[٤] بعد أن كانا في الماضي ولا لقاء بينهما، والرياضيات من حيث هي وسيلة، قد أصبح بإمكانها أن "تقدم إلينا حقائق جديدة بالنسبة إلينا لم نكن ندرك أنها في حوزتنا"[٥]، أليست هي التي وجَّهت التلسكوب نحو "نبتون" الذي كان مجهولًا لنا، أليس العالم الخفي الذي يحدثنا عنه الفيزيائي المعاصر عَالم رياضي في جوهره؟"[٦]، وهل بغيرها يتم تحديد "المقدار الفيزيائي؟"[٧]، بل إن "ما يلحق الأطوال من انكماش – حسب النظرية النسبية – والكتلة من تمدد يتعذر إدراكه حسيًا، والحساب وحده هو الذي يدل على ذلك كله"[٨].

قلت: ولكن الوسيلة أو أية وسيلة هي بطبيعتها محايدة، فهل الرياضيات من حيث هي وسيلة هي الأخرى محايدة؟

فقال الشيخ: نعم، نعم، فالسكين قد تكون نافعة وقد تكون ضارة أما بالنسبة إلى الرياضيات فقد تكون نافعة أو صادقة، وقد تكون غير نافعة أو كاذبة، وهي بهذا المعنى حيادية، وهي بوجه عام محايدة للكشف العلمي"[٩]، فإذا ما كانت نتائج ما تقول به تنطبق على الواقع كانت مبادئها التي انطلقت منها صادقة أو نافعة، وإذا كانت المبادئ كاذبة، فإنها حينئذ وطالما هي صادقة صوريًا وكأنما نتائجها هو الاقتراح لإيجاد عالم يلائمها، وللاقتراح في الرياضيات طريقين: فإما الانطلاق من ملاحظات مدرَكة في الواقع، وإما التسليم بمبادئ ما، ليأتي الاقتراح متلائمًا معها، من خلال ما يسمى الصدق

---

[١] - ص ١٧٨ فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار
[٢] - ص ١٨٠ نفسه
[٣] - ص ٨٣ فلسفة المصادفة
[٤] - ص ٨٤ نفسه
[٥] - ص ٤٥ الفيلسوف و العلم
[٦] - ص ١٧٩ فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار
[٧] - ص ٢٥٠ فلسفة المصادفة
[٨] - ص ١٧٨ المنهاج التجريبي و تطور الفكر العلمي
[٩] - ص ٢٥٠ فلسفة المصادفة

الصوري. والطريقة الأول كمثل نراه متمثلًا في اكتشاف "نبتون": فمن ملاحظة "بوفار" لانحراف زحل عن مساره بمقدار دقيقة ضوئية تقريبًا، كان للرياضة إدراك "نبتون"، ولما تنبأ مندلييف كمثل آخر بملاحظاته بوجود عناصر كيميائية مجهولة الإدراك في زمنه، كان "لبودران ونيلسون وينكلر" اكتشاف ما سموه "هيليوم، سكانديوم، جرمانيوم"[١]، انطلاقًا من تلك الملاحظات.

قلت: إلا أن كنط بمعرض زهوِّه بالرياضيات المتحررة من الواقع يقول عن أمثال هذه المسائل: "كيف أمكن للرياضيات وقد خلقناها نحن وعيوننا مغمضة أن تنطبق على ظاهرات الطبيعة؟ أو كيف تسنى للراصد أن يوجه التلسكوب بيده إلى نقطة في السماء عيَّنها الحاسب في مكتبه، ليرى بريق النجم المُتنبأ بوجوده، وقد كان من قبل مجهولًا"[٢]. أي: إن الرياضي حسب كنط ل يحتاج لرؤية العالم كشرط للوصول إلى الحقائق عن العالم.

فقال الشيخ: إن كنط مخطئ لمَّا تجاهل عمدًا ملاحظة "بوفار" ذات الوجود المدرَك، فإن كان الرياضي لا يرى العالم وهو في مكتبه إلا أنه يرى بين يديه نقطة الاستناد التي سيقوم عليها بناؤه الرياضي الذي هو أشبه بسلم قاعدته ما رآه "بوفار" ونهايته رؤية "نبتون"، ولو كانت الملاحظة خاطئة لما استطاعت الرياضة أن تصدُق في توجيه التلسكوب لإدراك الكوكب المجهول.

قلت: نعم، نعم، فالطريق الأول إذًا هو الانطلاق من المحسوس المدرَك، ولكن ما هو الطريق الثاني للاقتراح في الرياضيات؟

فقال الشيخ: إنه الانطلاق من مبادئ افتراضية، وهو ما نجده مثلًا في الهندسة اللا أوقليدية. فمن المعلوم أن هندسة أوقليدس تقوم على مصادرة التوازي التي تقول: أنه من نقطة معلومة يكون عدد الخطوط الموازية لمستقيم معلوم يساوي واحد فقط، أما "هندسة لوبتشفسكي" فتقوم على أساس

[١] - ص ٣٢٠ النظرية المادية في المعرفة
[٢] - ص ٧٣ فلسفة كانط

إنكار مصادرة أوقليدس، واستبدال مصادرة أخرى بها وهي: يمكن من نقطة، رسم موازيات عديدة لمستقيم معلوم"[١]، أما هندسة "ريمان" فقد جاءت "مخالفة لكلتيهما، فهي تقوم على أساس إنكار ليس فقط مصادرة أوقليدس، بل وأيضًا البديهية الأولى القائلة: أنه لا يمكن أن يرسم غير مستقيم واحد من نقطتين. إذ بدأ ريمان بأن أنكر تصور المكان على أنه مستوٍ، ونظر إليه على أنه كروي"[٢]، وطبيعي عندها أن يكون عدد الموازيات لخطٍ من نقطة معلومة يساوي الصفر، فالهندسة اللاأوقليدية إذًا لم تقم "على مصادرات جديدة فحسب، بل على مراجعة مفهوم المكان ومفهوم الخط، حيث قدمت لنا مفهومين للمكان وللخط أكثر شمولًا"[٣]، أو اقتطاعًا. ولو نظرنا فيما سوف يكون لدينا من نتائج لهذه الاقتطاعات أو الأنساق المختلفة بمبادئها على المثلث مثلًا لوجدنا بأن هندسة "لوبتشفسكي" التي تتصور "المكان على شكل مقعر، أن مجموع زوايا المثلث في هذه الحالة سيكون أقل من 180 درجة. أما عند ريمان الذي اعتبر المكان كرويًا فمجموع زوايا المثلث عندها أكبر من 180 درجة، لأن المثلث المرسوم على الكرة لا بد أن تكون زواياه منفرجة"[٤]، بينما هي حادة للمثلث المرسوم على المقعر، فهندسة "ريمان" إذًا تحدثنا عن رسم المثلث على السطح الخارجي للكرة من حيث أن المكان كالكرة، بينما هندسة "لوبتشفسكي" تحدثنا عن رسم المثلث على السطح الداخلي للكرة من حيث أن المكان مقعر، أما "أوقليدس" فيحدثنا عن رسم مثلث على سطح مستو لا تقعر ولا تحدب فيه.

قلت: ولكن هل تم للعلم إدراك إن كان المكان مقعرًا أو كرويًا؟

فقال الشيخ: اعلم أن العلاقة بين المَقْتَرح الرياضي والعلم محدودة إما بأسبقية المُقترح الرياضي للعلم وإما بأسبقية العلم للرياضة، وما لم يدرَك من المُقترَح الرياضي عن طريق العلم، فسوف يبقى كمقترح معلق أو على

[١] - ص ٣٦ مناهج البحث العلمي – بدوي
[٢] - ص ٣٦ نفسه
[٣] - ص ١٣٨ فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار
[٤] - ص ٩٩ تطور الفكر الرياضي و العقلانية المعاصرة

الحياد، فهندسة "ريمان" مثلًا "كانت غير قابلة للتطبيق على العالم الواقعي حتى جاء آينشتاين وبرهن بنظرية النسبية على أنها أكثر ملاءمة من الهندسة الأوقليدية"[1] حيث وجد أن "الكون يبدو محدودًا، وإن كان دون نهاية، ذلك لأنه ينحني على نفسه"[2]، وقد يأتي يوم تتوافر لنا فيه أجهزة أكثر دقة، أو نتمكن فيه من قياس مثلثات سماوية ضخمة، وعندها فقد نجد أن مجموع الزوايا يبلغ أكثر من 180 درجة لبعض المثلثات. هذا بالفعل هو ما يدفعنا آينشتاين إلى توقعه"[3]، أما عن أسبقية النظرية العلمية فهو ما نجده كمثل في قصور الرياضة عن امتحان نظرية المجال الموحَّد لآينشتاين أيضًا، "لأن المشكلات الحسابية التي ينبغي حلها تفوق مقدرتنا الحالية، لذلك يتوجب على العلم أن ينتظر حتى يتم تقدم كبير في ميدان الرياضيات، قبل أن يمكن استخلاص أي تكهن من هذه النظرية"[4]، وربما يحتاج الأمر إلى فرع جديد كليًا من الرياضيات كلها"[5]. والقرآن على ما يبدو يؤيد ما قاله آينشتاين عن شكل الكون الكروي، أو الكون المنحني على نفسه حيث يقول الله عز وجل: "يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السَموات والأرض فانفذوا، لا تنفذون إلا بسلطان"[6]، أي: بما أننا قد أدركنا كروية الأرض المعنية بأقطار الأرض كذلك سندرك عن طريق سلطان العلم كروية الكون المشار إليها بأقطار السَموات.

قلت: وهل يعقل أن تكون تلك الأنساق الرياضية، كلها صادقة، وهي المتناقضة فيما بينها؟!

فقال الشيخ: نعم، نعم، وإلا فما الذي نعنيه بالاقتطاع؟ فهندسة أقليدس مثلًا تناسب إنسانًا يعيش على منضدة مستوية إن صح التعبير، وهندسة لوبتشفسكي تناسب إنسانًا يعيش على السطح الداخلي للكرة أو في عالم ميكرو

[1] - ص ١١١ نفسه
[2] - ص ٥٤ الفيلسوف و العلم
[3] - ص ٥٦ نفسه
[4] - ص ٢٧٧ نفسه
[5] - ص ٢٨٠ نفسه
[6] - الرحمن ٣٣

سكوبي جرثومي، وهندسة ريمان تناسب إنسانًا يعيش على السطح الخارجي للكرة أو في عالم فلكي، وكل نظرية في اقتطاعها الذي تمثله لا بد أن تكون صادقة، ولقد قال "بوانكاريه": أن اختيار أي نسق من تلك الأنساق لا يعني التكذيب للأنساق الأخرى، لأن الاختيار لا بد مشروط بالملاءمة، وبالفعل فنحن حتى الآن ورغم إدراكنا لكروية الأرض، ما زلنا نأخذ بهندسة أوقليدس في بناء الجدران وإلى ما هنالك، ودون أن نكلف أنفسنا عناء دراسة العلاقة أو الأثر ما بين المنحني والمستقيم، لا لشيء إلا لأنه لا خوف إن أهملناه، وبرأيي أن مشكلة الرياضة هي مشكلة صدقها الموزَّع ما بين الصدق الصوري وصدق الانطباق، ومن عدم الفصل ما بين نوعي الصدق هذين كان الفهم المغلوط لطبيعة الرياضيات، حيث نظر إليها البعض من حيث هي للاقتراح فقط، ولهذا كان عزلها عن كل ما ينتمي إلى العالم أو الوجود أو الإدراك الحسي، لا فرق في ذلك بين نظرتهم إلى المبادئ أو النتائج، ولهذا كان قولهم بأنه لا يقين ولا حقيقة خارج اليقين الصوري. والبعض الآخر لم ينظر إليها إلا من حيث هي وسيلة ذات فعل في العالم المحسوس، ولهذا سحبوا الثقة عن كل اقتراح يمكنها قوله، ومن خلال طرفي الصراع هذين أصبح الصراع بينهما وبين الإدراك الحسي، وما علم هؤلاء وأولئك أن الرياضة لم تكن إلا واحدة من منتجات الإنسان وصنعه شأنها في هذا شأن أية وسيلة أخرى.

ـ العلة بين العقل والتجربة:

قلت: وطالما تحدثنا عن الرياضة في علاقتها مع المتصل الذي يميز الوجود، فما رأيكم الآن إن نظرنا في علاقة العلة بهذا الوجود؟

فقال بركات: نعم، نعم، فالعقل كما يقول "ابن رشد" "ليس هو شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل"[١]، بل وحتى إن قلتم بالتجربة، فأنا أقول: أنه "لا بد للتجربة حتى تكون عقلانية حقًا، من أن تدخل في صميم لعبة الأسباب المتكاثرة"[٢].

فقال الشيخ: صحيح، صحيح، فالفعل المعرفي لا بد له من البحث عن العلل، وإلا فلا معرفة، وأتمنى لو تركتم لفظة "العقل"، طالما قد تؤدي لالتباس الأمور، فما رأيكم؟

قلت: لك هذا، ولكن ما طبيعة العلة حتى جعلناها معيارًا نزن به الأفعال المعرفية من الأفعال اللامعرفية؟

قالت حسناء: العلة من حيث هي طاقة أو عزم، كما يقول "ليبنتز" و"فاراداي" و"روبرت ماير" هي الأثر، أي "العلة تساوي الأثر"[٣]، أما عند "شوبنهاور" فالعلة "بالمعنى الدقيق هي التغيُّر الأخير الذي يسبق مباشرة حدوث الظاهرة ويرتبط بها مباشرة"[٤]، و"لوك" يقول: إن العلة "هي كل ما يؤدي إلى إيجاد شيء جديد، ولكن لا على أنه خلق جديد لم يكن له أصل، بل على أنه مجرد تحوُّل للشيء بحيث يصبح شيئاً آخر، ونتيجة لعلة معينة أو لسبب معين"[٥].

فقال الشيخ: أي، العلة هي الأثر الناتج أو المؤدي إلى الخلق الجديد أو التغير الأخير، وبالنتيجة العلة هي ما قبل النتيجة، أو الأثر الذي يسبق

---

[١] ـ ص ٧٥٧ من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية
[٢] ـ ص ١٥ تكوين العقل الحديث
[٣] ـ ص ٤٣ العقل والمعايير
[٤] ـ ص ٨٣ شوبنهاور
[٥] ـ ص ١٠٩ ــ ١١٠ جون لوك

النتيجة، فالنتيجة إذًا وكأنما هي الحد الذي منه نبدأ لإدراك أو تحديد العلة، أي من إدراك النتيجة يكون التعرُّف إلى العلة، وبالتالي فليس من تعريف للعلة حسب تلك الآراء إلا من حيث أنها تسبق النتيجة أو المعلول.

قال بركات: صحيح، ولولا أن الله عز وجل سابقًا للوجود ما كان علة في إيجاده، فالعلة لا بد أن تسبق المعلول.

فقالت حسناء: لا، فليس من علة تكون خارج الظاهرة، حتى نقول بالقبل والبعد التي بين العلة والمعلول، ونحن نعتقد أن سبب أي تغير وتطور في ظاهرة ما، إنما يكمن أساسًا داخل الظاهرة نفسها"[1]، إنه صراع الأضداد، كما نعتقد بأن "السبب والنتيجة يمكن أن يتبادلا الأماكن وأن ما هو سبب في وقت معين وعلاقة معينة هو نتيجة في وقت آخر وعلاقة أخرى والعكس صحيح"[2].

قال بركات: ولكنكم لم تقولوا بهذا المعنى للعلة إلا لنفي الخالق عن الخلق، لا لأن العلة كما قلتم، وها هي مثلًا "البطارية الكهربائية تفرغ شحنتها من تلقاء نفسها – كما يقول باشلار – ولكنها لا تعيد شحن ذاتها أبدًا"[3]، ولن تُشحن إلا إن شحنت من الخارج، أم تراها قد خلت من صراع الأضداد؟

فقالت حسناء: وكثيرون هم أيضًا الذين طعنوا بأسبقية العلة للمعلول، و"سكستس أمبريكوس" يقول: بما أن العلة تابعة لمقولة الإضافة، وبما أن الأشياء المتضايفة تحدث في وقت واحد سواء من ناحية المعرفة أو من ناحية الوجود، فكيف نميز بينهما إذًا، أين المعلول؟ وأين العلة؟[4]، و"كنط" يرى هو الآخر ان العلة والمعلول قد يكونا على التزامن النافي لأسبقية العلة على المعلول، "فإذا ما نظرت مثلًا إلى كرة موضوعة على وسادة ناعمة ورأيت أنها قد أحدثت فيها انخفاضًا بوصفها علة، فإنها تكون متزامنة مع معلولها"[5]،

[1] - ص ١٠٥ النظريات العلمية في الطبيعة و المجتمع
[2] - ص ١٠٨ نفسه
[3] - ص ٤٦ العقل و المعايير
[4] - ص ٣٦ مشكلات ما بعد الطبيعة
[5] - ص ٢٥٢ نقد العقل المجرد

"فالعلة والمعلول حسب رأيه قد يوجدان في الوقت الواحد ذاته"[1]، دون سابق ولاحق، وبهذا "فلن يكون بالإمكان أن نعيِّن موضوعيًا ما هو المتوجب سدادًا أن يكون متقدمًا، وما هو المتوجب أن يكون تاليًا"[2] و"آينشتاين" هو الآخر يقول "بإمكانية تبدل الترتيب الزمني لوقوع الحادثتين فقط في الحالة التي يكون فيها البعد المكاني للحادثتين أكبر من بعدهما الزمني، وفي هذه الحالة لا يمكن أن تكون إحدى الحادثتين سببًا للحادثة الثانية"[3]. فكيف لنا إذًا تعميم أن العلة تسبق المعلول كشرط لا بد منه؟

فقال الشيخ: العلة تسبق المعلول، وقد تكون متزامنة معه، كما قد تكون متأخرة عن المعلول، وربما لا وجود للعلة إلا من داخل الظاهرة، هذا كله صحيح، ولكن كحالات للعلة، أو تبعًا للاقتطاع موضوع البحث، وهو ما عبَّر عنه "آينشتاين" بلفظة "فقط" في النص السابق، وها هو نفسه يحدثنا عن الشرط الذي فيه تكون العلة سابقة للمعلول بقوله: فحتى "تكون إحدى الحادثتين سببًا في وقوع الحادثة الثانية ينبغي أن يكون البعد المكاني للحادثتين مساويًا على الأكثر بعدهما الزماني"[4]، وإلا فلا علة تسبق المعلول كالتي نلمسها في الواقع الذي نعيش فيه، أو في الاقتطاع الذي تساوى فيه البعد المكاني بالبعد الزماني.

[1] - ص ٢٥١ نفسه
[2] - ص ٢٤٥ نفسه
[3] - ص ٢٥٠ النسبية
[4] - ص ٢٥١ نفسه

ـ أصل مفهوم العلة:

قلت: ولكن إن سلمنا بأن العالم متصل، عندها فلا شيء من الطبيعة يمكن أن يكون علة، لأنه لا هوية منفصلة لهذا الشيء أو ذاك، أو لا سابق ولا لاحق عندها، والعلة بالتالي ليست إلا عن تعميم الإنسان كفاعل على ظاهرات أو أشياء العالم. ولهذا فقد قال البعض: "أن مفهوم السبب نفسه ترجع أصوله إلى اللغة القانونية أو الأخلاقية"[١]، من حيث أن الحلول القانونية بوجه عام تقف حتمًا في إسناد النتائج إلى أسبابها عند حد معين، لأنه بغير هذا الوقوف فلا مسؤولية"[٢]، و"آندريه لالاند" قد قال بثلاثة أصول لمعنى العلة:

1 – المصدر القضائي: والعلة حينئذ تتمثل بقولنا: "هي من نلقي عليه اللوم"[٣].

2 – الفعل الآلي: والعلة عندها على صيغة: "أنه بعد حدث من نوع معين، أو بعد تمام فعل معين، ينتج بانتظام حدث من نوع آخر، وأن الأول علة للثاني، ولا ريب في أن العلة هنا علاقة بين ظرفين سيعدهما التفكير مرتبطين بقانون"[٤].

3 – التسلسل والتعاقب في الوجود: ومن أقدم التجارب وأكثرها استمرارًا بالنسبة للمزارع ومربي الحيوانات أن تنتج الكائنات الحية بعضها من بعض"[٥]، و"جون كيمني" يقول: "أن البحث عن القوانين السببية مرتبط ارتباطاً وثيقًا بميلنا اللاواعي إلى إفراغ الكون على صورتنا نحن بالذات"[٦]، فنحن "نطلب إلى الطبيعة أن تحذو حذونا، فإننا عند وقوع حادث ما، نبدأ

---

[١] ـ ص ٣٢٠ فلسفة العلم – الصلة بين العلم و الفلسفة
[٢] ـ ص ٥٤٨ ج٢ الإنسان روح لا جسد
[٣] ـ ص ٣٨ العقل و المعايير
[٤] ـ ص ٣٩ نفسه
[٥] ـ ص ٤٠ نفسه
[٦] ـ ص ٨٢ الفيلسوف و العلم

حالًا بالبحث عن سببه في سلسلة من الحوادث السابقة"[1]، و"جون دوي" يرى أن "السببية – من حيث هي تعاقب مرتب – مقولة منطقية"[2]، فكما هي علاقة المقدمات كسابق مع النتيجة كلاحق في المنطق، هي في العلة والمعلول مع ظاهرات الطبيعة، ولهذا فقد أصبح حالنا وكلما أدركنا حدثاً ما قائلين: من الفاعل؟ لا فرق في ذلك بين الإنسان والحيوان وظاهرات الطبيعة، والصواب كما أرى أنه لا علة في الطبيعة ولا سابق ولا لاحق بين ظاهراتها، على الأقل إن سلَّمنا بالوجود المتصل للطبيعة، فما رأيك؟

فقال الشيخ: صحيح، صحيح، وإضافة للتعاقب الطبيعي، فالعلة ذات منشأ إنساني، لا فرق في ذلك بين العلة القضائية والعلة الآلية، والعلة المنطقية، فالإنسان هو الذي جعل لفظة "من" تشمل العاقل وغير العاقل في البحث عن العلة، وحيثما أدركنا أي حدث نقول كبحث عن العلة: من الفاعل، من أكل الشاة؟ إنه الذئب، من دمر البيت؟ إنه الإعصار، من السارق؟ إنه زيد. وطالما أن أي ظاهرة في وجودها على المتصل مع كل العالم فإن "من" عندها لن تكون لنا إلا باعتبار الظاهرة الفاعلة كمنفصل، أي: إما بتجاهل وجودها المتصل، وإما بإيجادها كمنفصل، وبهذين تكون الظواهر الطبيعية عللًا يشار إليها، وإلا فإن الإعصار ليس علة لدمار البيت إن دمره، ولا السيف علة القتل لمن قُتل به!! بل ولو عدنا إلى اللغة لرأينا أن لفظة "السبب" تعني الحبل الذي به إخراج الماء من البئر، وهذا معناه أن الظواهر لم تكن كعلة إلا من حيث هي وسيلة إنسانية، وبهذا فللظاهرة هوية ذات وجود فعلي وعندها أيضًا ستكون العلة متكاملة مع قولنا: من الفاعل؟ وهذا ما يؤيده العلم الذي لا معنى له إلا بغائية تسخير الظاهرات. ولما أراد سبحانه وتعالى تدمير قوم "عاد وثمود"، استخدم الريح كوسيلة وبهذا كان انتقالها من الوجود المحايد أو المتصل، إلى الوجود العلِّي أو المنفصل بمعناه التام، وهو ما يعنيه التسخير المعني بإيجاد الاقتطاع. أي:

: انعدام هوية الظاهرة = انعدام السبب الوحيد.

---

[1] - ص ٨٣ نفسه

[2] - ص ٧٠٣ المنطق نظرية البحث

: الهوية للظاهرة = الوسيلة = الاقتطاع.

قلت: نعم، واضافة لما قلناه عن الهوية، والقبل والبعد مع ما تعنيه العلاقة بين العلة والمعلول، هنالك أيضًا الاضطراد الضروري أو الحتمي ما بين العلة والمعلول. أي أنه إذا حضر السبب "x" وجدت النتيجة "z" حتمًا وبالضرورة، وإذا كانت النتيجة "z" موجودة، فالسبب "x" لا بد أن يكون موجودًا، وما قولك يا شيخنا بهذه العلاقة؟

فقال الشيخ: فطالما أن الطبيعة ليست بذات إرادة حرة، فالاضطراد بين ظاهراتها لا بد موجود، وإن لم يكن فهو الاضطراد مع العلل الأخرى، فالنار مثلًا تحرق القطن ولا استثناء، وإن لم يحترق فهو لعلة أخرى، لا لأن النار لم تعد تحرق القطن.

قلت: ولكن الاضطراد كما يقول "الغزالي": وهم قد وُجد عند الإنسان من باب الإلف والعادة، لا من باب أن الاضطراد موجود بين العلة والمعلول، وها هو يتساءل عن علاقة النار والإحراق قائلًا: "فما الدليل على أنها الفاعل؟ وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عندها، ولا تدل على الحصول بها، وأنه لا علة سواها"[١]، كما يقول: "الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سببًا وبين ما يُعتقد مسببًا، ليس ضروريًا عندنا، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، ونجوِّز حدوث انقلاب القطن، رمادًا محترقًا دون ملاقاته النار"[٢]، وهذا أيضًا ما كرره "الباقلاني" و"الهروي"[٣] وغيرهما كثير، و"برانش" يقول: "فلا يوجد إذًا إلا الله وهو العلة الحقيقية، فلا اقتران ولا ارتباط ضروري"[٤] بين العلة والمعلول.

---

[١] - ص ٢٤٠ تهافت الفلاسفة
[٢] - ص ٢٣٩ نفسه
[٣] - ص ١٢٦ مناهج البحث العلمي عند مفكري الإسلام
[٤] - ص ١٣٠ نفسه

فقال الشيخ: لقد أخطأ الغزالي حيث ظن أن العقل والإيمان لا يلتقيان، ومن هذا الخطأ انطلق لتعميم منطق المعجزة، ولكنه بهذا التعميم وكأنما أنكر المعجزة، على الأقل لأن المعجزة بطبيعة حدوثها لم تكن إلا عن تدخل إلهي مخصوص، وأما إن كان لا استثناء في الاقتران بين النار والإحراق، عندها فالعادة هي اللا استثناء أو أن العادة لم تكن إلا بحضور اللا استثناء الدائم، أي أن اللا استثناء هو العلة الضرورية لإيجاد العادة، وهل العادة عندها إلا القانون الذي لا استثناء له، وهل من أحد وضع القانون غير الله؟

قلت: وهنالك أيضًا "هيوم" وهو الآخر اتخذ العادة للطعن في العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول، فقد بيَّن لنا هيوم كيف أنه في ملكة متوسطة بين الفهم والحواس وهي المخيلة تنشأ بتأثير التكرار عادة من العادات، وهي رؤية ظاهرة معينة متبوعة بظاهرة أخرى معينة. وهي عادة من شأنها أنه كلما تأثر حواسنا على نحو قريب من النحو الذي تأثرت عليه من قبل يحدث توقع للظاهرة التالية"[١]، "فإذا ظهر اللهب مثلًا أو تساقط الثلج فالعقل يتجه عن طريق العادة إلى توقع الحرارة في الحالة الأولى والبرودة في الحالة الثانية"[٢]، والضرورة حينئذ "ليست منطقية أو تجريبية، وإنما ضرورة سيكولوجية، حيث لا ضرورة في ارتباط الظواهر الطبيعية، وبالتالي في قوانين المعرفة التجريبية"[٣]، "و الضرورة ليست في الأشياء بل في الفكر"[٤].

فقال الشيخ: فالضرورة إذًا هي التوقع الملازم للعادة، أو هي توقع ما اعتدنا على وقوعه! وهذا تناقض، لأن العادة حينئذ هي ما حفظناه من الاضطراد مثلًا ما بين الثلج والبرد، أي أن الأصل هو الاضطراد الموضوعي الذي كان علة للمخزون في "الذاكرة العادة" على حد تعبير "برجسون"، ولهذا فمن المحال على التوقع الخاطئ أن يصبح موضوعيًا، ولو قلت مثلًا: أني أتوقع الحرارة عند رؤيتي تساقط الثلج عندها سيقول

---

[١] - ص ١١٢ فلسفة كانط
[٢] - ص ٥٧ مشكلات ما بعد الطبيعة
[٣] - ص ٤٩ محاورات في الدين الطبيعي
[٤] - ص ١١٤ المنهاج التجريبي و تطور الفكر العلمي

"هيوم": ولكن هذا ما لم نعتد عليه، وعندها إذًا ليس للعادة أن تتجاوز الضرورة التي اعتدنا عليها في الواقع، وبالتالي فالضرورة واقع موضوعي وما هي بالذاتي الذي نقذفه على الطبيعي أو الواقع الموضوعي.

قلت: ولكن لمَ هرب "الغزالي" من الأسباب حتى أراد تجاوزها بحيلة العادة، فهل الإسلام والأسباب لا يلتقيان؟

فقال الشيخ: لا، لا، فالغزالي وطالما نادى بالكشف كوسيلة للمعرفة بلا أسباب، وطالما طلب المساواة بين الخوارق والمعجزات، لهذا كله كان نفيه للاقتران الضروري ما بين الأسباب والنتائج. ولكن الله لا سواه هو الذي وضع الاقتران الضروري ما بين الأسباب والنتائج وحتى المعجزة إن حدثت فهي البرهان على ذلك، ثم كيف لنا إبطال السببية بتعميم المعجزة إن كانت المعجزة تدخُّل واستثناء؟ وإلا فلا معجزة مع التعميم، ولو أراد الله سبحانه وتعالى نهينا عن اتخاذ الأسباب لمنافاتها مع المعجزة لفعل، ولكنه عز وجل هو الذي أمرنا باتخاذ الأسباب الموضوعية حيث قال: "أم لهم ملك السَموات والأرض وما بينهما فليرتقوا في الأسباب"[١]، فالأسباب إذًا موضوعية، وهي غير الذات المُعبَّر عنها بـ "فليرتقوا"، إنها الأشياء، وعن "ذي القرنين" يقول سبحانه: "إنا مكنا له في الأرض وآتيناه من كل شيء سببا، فأَتْبَعَ سببا"، فالذاتي يساوي "فأَتْبَعَ"، والموضوعي يساوي شيء "سببا"، "من كل شيء سببا"، وبالتكرار المؤكِّد لوجوب اتخاذ الأسباب قال تعالى: "ثم اتْبَعَ سببا"[٢]، ولو نهانا عن الأسباب واتخاذها، لنهانا عن العلم من حيث لا طلب له دون اتخاذ الأسباب، وكيف ينهانا عن العلم وقد أقسم به سبحانه: "ن والقلم وما يسطرون"[٣] أو وقد فضل العلماء على غيرهم من الناس: "قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولوا الألباب"[٤]، أو وقد جعل من العلم ميزانًا للدرجات بين العباد: "يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا

---

[١] - ص ١٠
[٢] - الكهف ٨٩ ، ٩٢
[٣] - القلم ١
[٤] - الزمر ٩

العلم درجات والله بما تعملون خبير"[1]، وهل من علم دونما بحث عن العلل والأسباب أو دونما قوانين تتسم بالاضطراد؟

[1] - المجادلة ١١

ـ العلة والوسيلة:

قلت: ولكن ما الذي تعنيه بالمساواة بين العلة والوسيلة؟

فقال الشيخ: إن أية ظاهرة لو نظرنا إليها كنتيجة لرأينا أنها ذات سيرة من العلل التي سبقتها، حتى كانت في الوجود، وإدراك عناصر السيرة هذه، مرتبط بمستو الإدراك الذي نملكه، فثمرة التفاح عن سيرة، المطر عن سيرة، ولكل شيء سيرة، وللإنسان مع البقاء سيرة، وسيرة الإنسان كفعل تتلخص في كيف لنا جعل الظاهرات عللًا في أيدينا وإن كان لنا هذا، فهو التفسير لقوله تعالى: ألم ترو أن الله سخر لكم ما في السَموات وما في الأرض"[1]. فإن كان كل ما في السَموات والأرض مسخَّر لنا، فمن العجز المعرفي إذًا عدم تسخيرنا لظاهراته، وإن طلبنا التسخير فلن يكون لنا هذا إلا عن طريق الاقتطاع الذي به جعل الظاهرة ذات هوية محددة، وبهذا يكون انتقالها من الوجود المحايد، أو من سيرتها مع المتصل، لتصبح تابعًا في سيرتنا مع البقاء، فالبدائي مثلًا يجهل علة الحمل عند النساء، والحمل برأيه مفسر ببعض أطعمة تأكلها المرأة، ولم يكن له من سيطرة على هذه الظاهرة، ومهما نوَّع في الطعام، أما نحن ولما أصبحنا نعلم بعناصر سيرة الحمل، أو لمَّا علمنا كيف يكون الحمل، أصبح بإمكاننا منع حدوثه حتى وإن حدث النكاح، كما أصبح بإمكاننا إحداثه ودون نكاح، فالعلة في الطبيعة هي عنصر من سيرة، وإن تم لنا فصل ذلك العنصر والسيطرة عليه فهو حينئذ العلة التي نملكها، وإن كان لنا إدراك التداخل بين سير كل الأشياء، فلنا عندئذ جعل الشيء كيفما نحب ونرغب، ولقد ضرب لنا العليم سبحانه مثلًا بعصا موسى عليه السلام التي جعلها حية، حيث قال بعدها: "سنعيدها سيرتها الأولى"، وهذا بالطبع تابع لمستو المعرفة، وبكلمة "السيرة" هذه كان الفرق بين حية السحرة اللاموضوعية وحية موسى الموضوعية، وبالنتيجة نقول: العلة في الطبيعة هي عنصر من سيرة، وإن مَلَكَ الإنسان هذا العنصر فهو وسيلة في يده، وكل

---

[1] ـ لقمان ٢٠

ظاهرة إن كانت محايدة، أو وهي في السيرة فهي علة، وهي علة ووسيلة حال التسخير.

ـ العلة والتنبؤ:

قلت: ولكن إن كانت العلة مشروطة بالهوية، وإن كانت العلاقة بين العلة والمعلول مشروطة بالضرورة أو الاضطراد، فهذا معناه أننا بإدراك العلل سنتنبأ بالنتائج أو بإدراك ما مضى ندرك ما هو آت في المستقبل، فهل لنا هذا بالفعل؟

فقال الشيخ: نعم، ولكنه مشروط بمستو الإدراك، وقيمته مشروطة بالمنفعة، وكلما كان لنا الإدراك الأوسع فنحن مع التنبؤ الأصدق، فالتنبؤ والعلم سيان، وإلا فما الذي تعنيه القوانين؟ إن لم تكن كما يقول "ماخ" "قواعد يقصد منها إجراء التنبؤات الناجحة؟"[١]، و"كونت" يرى أن فائدة القوانين هي: "في التنبؤ بما ستكون عليه الظاهرة في المستقبل"[٢]، والقانون العِلِّي أو العلمي هو "الذي يحدِّد المستقبل إذا زودناه بالحاضر"[٣]، فالحاضر والمستقبل على اضطراد واتصال ضروري، وإلا فهي العشوائية، ولكن لا عشوائية تنفي استمرار القانون: "لا تبديل لكلمات الله"[٤]، "و لا تجد لسنتنا تحويلا"[٥] صدق الله العظيم.

فقالت حسناء: ولكنك من قبل قد طعنت يا شيخ بمبدأ الهوية، كما قلت باختلاف المبادئ تبعًا للاقتطاع، فكيف إذًا تقول بالهوية كمبدأ شامل للكون، إن كانت بحوث الميكرو فيزياء مثلًا قد أنكرت وجود هذا المبدأ، فالشيء في "الميكرو فيزياء يفقد فرديته"[٦]، وبانعدام الفردية أو الهوية فلا تنبؤ، بهذا فأنت على تناقض، وعلى التناقض مع ما يقوله العلم، أليس كذلك؟

فقال الشيخ: لا، فلا تناقض مع ما قلت، ولا تناقض مع العلم، فطالما أن العالَم متصل كما قلنا فالهوية التي أعنيها إذًا هي الاقتطاع أو المنفصل الذي

[١] ـ ص ٢٤ فلسفة العلوم ــ المشكلات المعرفية
[٢] ـ ص ٢٢ نظرية المعرفة العلمية
[٣] ـ ص ٨٦ الفيلسوف و العلم
[٤] ـ يونس ٦٤
[٥] ـ الإسراء ٧٧
[٦] ـ ص ٣٥٧ المنهاج التجريبي و تطور الفكر العلمي

أقبض عليه، وعلى مستوى الإدراك حال عدم الحصول على المنفصل، أن يتطور الإدراك وتحديد هوية المنفصل موضوع البحث، أما التساوي المطلق بين هوية وهوية، أو بين الهوية ونفسها، فهذا متعذر كوجود، طالما لا شيء إلا وهو على التغير: "كل يوم هو في شأن"، ولكن هذا لا يعني انعدام هوية الإنسان مثلًا عبر مراحل وجوده التي منها الطفولة والشباب والشيخوخة، أما موضوعيًا كتحديد كل شيء، فهذا ما لم نصل إليه بعد، أما كخبر فلا شيء كما يقول الله تعالى إلا وذو تفرُّد أو هوية تخصه دون غيره من الأشياء، وهي المعنية بالمقدار المحدود: "و كل شيء عنده بمقدار"[١]، "و أحصى كل شيء عددا"[٢]، وطالما الأشياء على إمكانية أن تعد، فهي إذًا على إمكانية إيجادها على المنفصل.

قالت حسناء: إن ما تقول به يا شيخنا قد كان منذ زمن، أما بتطور العلم، وبانطلاق العلم إلى الظواهر الميكرو فيزيائية، فقد انعدمت فكرة تحديد الأشياء، ولم تعد القوانين إلا تقريبية احتمالية، وهذه التقريبية ليست تُرد لمستو الإدراك المتدني، وإنما "إلى طبيعة الوجود نفسه وما يتميز به من تنوع وتعقيد وتطور دائم لا ينقطع"[٣]، "و ليس ثمة وسيلة بحسب مبدأ "هايز نبرج" لرأب هذا الصدع"[٤]، و"إيميل بوترو" يقول: "أن قوانينا لم تعد تزيد على تقريبات"[٥] لأنه ليس ثمة قانون – كما يقول كيمني – يمكن صياغته في لغة بشرية يستطيع وصف الحوادث بشكل صحيح"[٦].

فقال الشيخ: ولكن أليس من التناقض قولنا أن التقريبية نتيجة من نتائج التقدم العلمي، أما إن قلنا بعلة التعقيد والتغير للتقريبية، فهذا يعني أن التقريب ناتج بالفعل عن مستو متدن للإدراك. أي: التقريبية = عجز الإدراك + عجز

---

[١] - الرعد ٨
[٢] - الجن ٢٨
[٣] - ص ١٦٢ فلسفة المصادفة
[٤] - ص ١٢٦ الفيلسوف و العلم
[٥] - ص ١٤٢ فلسفة كانط
[٦] - ص ١١٨ الفيلسوف و العلم

التعبير عن المتصل. وهذا العجز بالحالين، وبما بينهما من تناقض هو المحرك لآلية التطور العلمي.

قالت حسناء: لا، فالاحتمالية أو التقريبية ستبقى إلى الأبد، ولا خلاص لنا منها، و"لوي دوبروي" "قد أعلن أن المادة بكاملها في العالم الأصغر ذات طبيعة مزدوجة: جسمية وتموجية، فبأي حق تقول بمبدأ الحتمية مبدأ لا غنى عنه للعلم"[١]، إن كان إعطاء الهوية أو التحديد غير وارد ولا ممكن؟ وإليكم المثل التالي: فعندما نريد دراسة الحركة الداخلية للغازات، نجد أن حجمًا ضئيلًا من الغاز يحتوي على عدد كبير يُقدر بالمليارات من الجزئيات من الغاز. لذلك فإن التحديد المضبوط لحركة كل جزيء منها يقتضي منا حل المعادلات الخاصة بكل واحد من هذه الجزئيات، غير أن هذه الجزيئات تدخل في تحولات وعلاقات متبادلة تعد بالملايين، وهذا ما يجعل أمر التنبؤ بحركة كل واحد منها أمرًا مستحيلًا"[٢]، ولهذا استبدل العلماء العلية بمعناها المألوف بالعلية المجالية "فالعلية في مجال الظواهر الجديدة علية مجالية عواملية، وهي محصلة لتأثيرات متعددة، وهي علية يمكن تحديدها أيضًا تحديدًا يتفق مع طبيعتها، تحديدًا مجموعيًا إحصائيًا بمقتضى حساب الاحتمالات"[٣]، وفي علم الفلك التثاقلي أصبحنا كما يقول برتراند رسل "لا نرى لكلمة سبب من وجود على الإطلاق"[٤]، إن لم تكن كأثر من مخلفات عصور مضت، و"هايز نبرج" يرى "أنه من غير الممكن القول أن المستقبل سيشهد تغيرًا أساسيًا في هذا المجال"[٥] "فاللاحتمية واقعة أساسية في الظواهر الكوانتية لا يمكن تلافيها لا في الحاضر ولا في المستقبل"[٦].

فقال الشيخ: ولكن إن قلنا أن المعرفة منها ما هو يقيني ومنها ما هو تقريبي ظني، عندها فسوف نأخذ أو نقبل بالتقريبي طالما تعذر اليقيني، أما

---

[١] - ص ٢٥ فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار
[٢] - ص ٢٦ نفسه
[٣] - ص ٢٩٨ فلسفة المصادفة
[٤] - ص ٣١٩ فلسفة العلم – الصلة بين العلم و الفلسفة
[٥] - ص ٢٦٨ المنهاج التجريبي و تطور الفكر العلمي
[٦] - ص ٢٦٩ نفسه

كتعميم التقريبي على كل معرفة، فهذا غير جائز، لأنه لا بد للمعرفة من تاريخ نحو الأفضل باستمرار، والتقريبي ليس أفضل من اليقيني بل هو درجة دنيا بالمقارنة مع الأفضل، أما أن نقول بأن طبيعة الضوء موجية وجسمية ودونما معرفة متى يكون على إحدى الحالتين، عندها وكأننا نهب الإرادة الحرة لهذه الظاهرة وهذا بالطبع افتراض غير معقول، ومن غير المعقول أيضًا الزعم بأننا قد وصلنا لقمة العلم التي لا تقدم بعدها، خاصة وأننا حديثي عهد بالعالم الميكرو فيزيائي، وها هو "لوي دوبروي" فبعد أن قال باللاحتمية ككلمة أخيرة للعلم "عاد فيما بعد إلى تبني الرأي القائل بإمكانية قيام الحتمية في الفيزياء الذرية"[١]، و"كالينا مار" قال هو الآخر: أنه لمن الصعب "افتراض أن الواقع على المستوى الميكرو سكوبي سيبقى دومًا بالتحديد واقعًا إحصائيًا، وأنه لا يمكن العثور على مستويات في هذا الواقع نفسه تسمح لنا بإبراز علاقات سببية أساسية أو جملة من العلاقات الدينامية"[٢]، و"كيمني" يقول منصفاً: "فالأمر ها هنا أمر علمي بحت وعليه أن ينتظر ما يجيء به العلم من تطورات"[٣]، وها هو يناقش هذا المثل الذي يعتمده اللاحتميون حجة لهم ليقول: "نحن نعلم أن الأورانيوم يتلاشى ببطء إذا تُرك وشأنه، إلا أن هذه العملية تتم ببطء شديد لدرجة أن الأمر يتطلب مليار سنة قبل أن يتفكك منه قدر ملحوظ وأننا لسنا نعلم بتاتًا أي الذرات بالذات سوف تتلاشى في لحظة معينة، وهل ستنشط ذرة معينة بعد جزء من مليون الثانية أو أنه سيقدَّر لها أن تبقى مليارات. لا شك أن هنالك قانونًا يتحكم في الترتيب الذي تتفكك بموجبه ذرات الأورانيوم في مادة معينة، إلا أننا نجهل هذا القانون جهلًا تامًا، وفي هذه الحال نجد أن خير بديل لنا هو أن نفترض العشوائية الكاملة، أي أن نقول بأن الذرات التي تنشطر إنما يجري انتقاؤها بشكل عشوائي"[٤]. إذًا فالقول "بأولوية القوانين الإحصائية يرتبط بالقول بوجود كثرة من الأسباب هي المسؤولة عن الطابع المتناقض الذي يتصف به مفعول مختلف العوامل

---

[١] - ص ٢٨٠ نفسه

[٢] - ص ٢٩١ نفسه

[٣] - ص ١٣٠ الفيلسوف و العلم

[٤] - ص ١١٩ نفسه

المؤثرة في سلوك الموضوعات الميكرو فيزيائية"[١]، و"هايز نبرج" نفسه يقول "بوجود "بارامترات" خفية تستعصي على الملاحظة أثناء التجربة"[٢]، كما يقول: "إن القوانين الكوانتية، معرفة ناقصة في ذاتها"[٣]. وبناء عليه فالعشوائية أو الاحتمالية أو التقريبية ليست إلا كمرحلة وما هي بالكلمة الأخيرة أمام المنهج العلمي، وما تقدمه ظواهر الميكرو فيزياء من تنبؤات إحصائية، سيبقى هو أفضل ما وصلنا إليه حتى الآن وما هو بالأفضل على الإطلاق، والمسألة برأيي إن جردناها عن الخلفيات الفلسفية التي تحرك تلك الآراء، وكأنها بين أناس أرادوا حدَّ العلم بما وصلوا إليه وبين أناس اقتنعوا أنه لا توقف للعلم، وتعالوا لنتخيل أن قمة العلم قد وجدت عند عقل جبار، ولنقل أنه الله سبحانه وتعالى ولنتساءل: هل لله القدرة على التنبؤ الدقيق بما سيحدث أم لا؟ وللإجابة يقول "بوان كاريه": أن كل "ظاهرة مهما كانت ضئيلة فلها علة وأن ذهنًا خارق القدرة على معرفة كاملة بقوانين الطبيعة لفي مقدوره أن يتنبأ بها ومنذ بداية القرون"[٤]، فمن الطبيعي أن "عقلًا يعرف عند كل لحظة معينة كل القوى الفاعلة في الطبيعة ومواقع كل الأشياء التي يتكون منها الكون، لن يكون هناك شيء لا يقيني بالنسبة لهذا العقل، فالماضي والمستقبل سيكونان حاضرين أمام عينيه، وكل الجهود التي يبذلها الإنسان في بحثه عن الحقيقة تهدف إلى الاقتراب من هذا العقل"[٥]، و"برجسون" يقول: "لو كان علمنا كاملًا وكانت قدرتنا على الحساب غير ذات حدود لعرفنا مقدمًا كل ما سيجري في الكون المادي"[٦]، ونحن نقول: فسبحان الله: "و هو أسرع الحاسبين"[٧].

قالت حسناء: ولكن افتراض وجود الله هو افتراض لا حاجة للعلم به، ولما قدم مثلًا "لابلاس" كتابه في الفلك إلى الإمبراطور "نابليون" سأله

---

[١] - ص ٢٨٦ نفسه

[٢] - ص ٣٠٠ نفسه

[٣] - ص ٣٠٤ المناهج التجريبية و تطور الفكر العلمي

[٤] - ص ١٦٤ فلسفة المصادفة

[٥] - ص ٣٢٢ – ٣٢٣ فلسفة المصادفة – الصلة بين العلم و الفلسفة

[٦] - ص ١٢ الطاقة الروحية

[٧] - الأنعام ٦٢

نابليون وأين موقع الله في هذا النظام؟ فأجاب لابلاس: "سيدي، لست في حاجة إلى هذا الفرض"[1]، و"برجسون" هو الآخر استثنى قدرة العقل الجبار عن التنبؤ بالسلوك، حيث قال: أنه لا تنبؤ شمولي إلا "إذا كان الأمر أمر العالم الجامد"[2].

فقال الشيخ: إلا أن "لابلاس" نفسه نراه "و قد احتاج إلى عقل سام في صياغته لمبدأ السببية، ليقول بعدها: "لا شيء يبدأ في الوقوع دون سبب""[3]، أما برجسون الذي استعان بالرياضة كتبرير لإمكانية التنبؤ الإلهي لم يعلم أن الله قدد استخدم الوحدة الذرية للحساب على السلوك، وعندها ليس هنالك حسب مبدئه ما يمنع الله من التنبؤ بالسلوك، أما نحن فلم نقل بعلم الله لتفسير الظاهرات أو للتنبؤ بالظاهرات من خلال علم الله، وإنما كمثل بأن العلم مستمر التطور دون توقف ولا بد له أن يتجاوز التقريبية ذات التعبير عن مستو متدن للإدراك.

قلت: صحيح، ولكن ما قصدك لمَّا قلت بالمنفعة كمعيار أو كحد صحيح في التعرف إلى الظواهر الطبيعية؟

فقال الشيخ: العالم متصل كما قلنا، ومن المنطق العملي ألا يستمر البحث عن العلل التي ما وراء الظاهرة إلى ما لا نهاية له، وهذا معناه وجوب إيقاف العلة عند حدود السيطرة النافعة، بشرط ألا ننسى الأنفع، وعلى سبيل المثال: "يستحيل علينا تسجيل الحرارة بالنسبة لكل لحظة بشكل مستمر، ولو تقدم إلينا أحدهم بسجل متناهي الطول كهذا، فمن المشكوك فيه جدًا أن نستطيع الاستفادة منه"[4]، "و نظرياتنا الحالية كمثل آخر تمكننا من التكهن بحالة الطقس في يوم غد، ولكن لو كان الأمر يتطلب شهرًا كاملًا من عمل آلة حاسبة فإن التكهن يكون عندئذ دون فائدة عملية تُذكر"[5]، ومن معايير المنفعة

[1] - ص ٣٢٧ فلسفة العلم – الصلة بين العلم و الفلسفة
[2] - ص ١٠١ الفكر و الواقع المتحرك
[3] - ص ٢٤٦ المنهاج التجريبي و تطور الفكر العلمي
[4] - ص ٨٣ الفيلسوف و العلم
[5] - ص ٢٧٧ نفسه

التي يجب أن ترافق كل المستويات أو الدرجات المعرفية، فلا بد أن نرضى بالتنبؤ الإحصائي خاصة إن كان الفرق بين التنبؤ الدقيق والتنبؤ الإحصائي ليس بذي أثر يذكر من الناحية العملية، ففي الميكرو فيزياء وكمثل أخير، قد "نخطئ التقدير في عدة آلاف من الذرات، لكننا نكون متأكدين عمليًا، أن العدد الذي نتنبأ له لن يكون خاطئاً بأكثر من 1%، وهو ما يجدر أن يكون جد مقبول بالنسبة لأي تطبيق عملي"[1]. ومن كل ما مضى نجد أن مشكلة العلم هي الأخرى من نواتج الفجوة التي لا بد توجد ما بين المتصل والمنفصل، بل وما تاريخ العلم إلا وهو السعي الدؤوب لتجاوز وردم هذه الفجوة.

[1] - ص ١٢٠ نفسه

ـ المصادفة والحتمية:

قلت: نعم، ولكن المصادفة كما يقال هي الأخرى تشهد بانعدام التنبؤ، أو على انعدام الحتمية من الوجود الواقعي، فالمصادفة عند أصحابها موضوعية ومن بنية الوجود نفسه، ولا علاقة لوجودها بمستو الإدراك، فالمصادفة كما يقول "كورنو" "ليست مجرد جهل بالعلل، فهي تبقى حتى بالنسبة إلى ذهن الله اللانهائي، فزيادة المعرفة لا تؤدي إلى اختفاء المصادفة"[١]، فالمصادفة هي "ما يتسم به الواقع الخارجي نفسه بما فيه من تداخل وترابط ولا ارتدادية وقابلية للتغاير والتبدل والتنوع"[٢]، وهي بهذا قد حقَّ لها أن تكون معيارًا صحيحًا للتعرف إلى النظريات الواقعية والنظريات غير الواقعية.

فقالت حسناء بلهفة: صحيح، هذا صحيح، فموضوعية المصادفة تكون أيضًا "في استبعادها للعلية الأسطورية والجبرية اللاهوتية والضرورة الفيزيائية"[٣]، ومدلولها "يزداد اقترابًا من الموضوعية كلما خلت النظرية من الدلالات الغائية واللاهوتية والذاتية وارتفعت على الحدود الميكانيكية"[٤]، ولهذا فهي "أداة ثورية"[٥]، ومعيار موضوعي صحيح، "وكلما قل التزمت الديني عند مفكر، وتضاءلت سيطرة القدر على تفكيره، تعمقت لديه أكثر فأكثر دلالة المصادفة"[٦].

فقال الشيخ: المصادفة ليست بموضوعية، ولا الوجود عشوائيًا بطبيعته وكل ما أراه أنه استخدمت كسلاح لتضليل المؤمنين، أو كحيلة لتبرير الإلحاد، ولكنه تبرير غير معقول ولا مقبول علميًا، وإن شئتم فاعرضوا علينا وجوه المصادفة، لنرى إن كانت ذات وجود موضوعي أم ذات وجود ذاتي مرتبط بمستو الإدراك.

---

[١] ـ ص ١١٠ فلسفة المصادفة
[٢] ـ ص ٣٢٣ نفسه
[٣] ـ ص ٢٥ نفسه
[٤] ـ ص ٣٢٧ نفسه
[٥] ـ ص ٢٥ نفسه
[٦] ـ ص ٤٠ نفسه

قلت: نعم، فمن المعروف أن "داريو" قد حدد أشكال حدوث المصادفة في ثلاثة أوجه: الحوادث، الاتفاقات، ألعاب المصادفة. أما عن الحوادث فيضرب "كورنو" مثلًا لهذا النوع بسقوط آجرة على رأس رجل، وقال بأن المصادفة وليدة لقاء بين سلسلتين منفصلتين ليس بينهما علاقة أو رابطة علية.

فقال الشيخ: ولكن إن كانت المصادفة هي اللقاء بين سلسلتين لا علة بينهما، هذا يعني افتراض وجود مدرِك إلى لقاء السلسلتين، وإدراك هذا اللقاء هو المصادفة، أي إن المصادفة مشروطة بهذا المدرِك، ولو لم يكن المدرِك لما كانت المصادفة، وتعالوا لنعزل الإنسان عن هذا الحدث، عندها آجرة سقطت على الأرض، فسلسلة الإنسان ذي الإرادة الحرة لا بد منها إذًا حتى تكون المصادفة ذات معنى، ولكن القانون المأخوذ عن الطبيعة لا يحدثنا إلا عن علاقة الأشياء بعضا ببعض، وبالتالي فالمصادفة شيء والقانون شيء آخر، ناهيك عن أنه لا مجال في الطبيعة لوجود سلاسل ذات انفصال علِّي فيما بينها، وكيف هذا والعالم متصل؟

قلت: أما عن مصادفة الاتفاق، فقد ضرب "كورنو" مثلًا بمقتل أخوين موجودين في جيشين مختلفين، كموت "ديزيه" و"كليبر" في يوم واحد رغم بعد المسافة بينهما.

فقال الشيخ: أي أن موتهما لم يصبح مصادفة، إلا بعد أن أدركنا متى كان موت كل واحد منهما، ولكن تعالوا لنفترض أننا نرى كليهما قبل الموت، عندها سندرك أن كلًا منهما قد مات بأسبابه، والمصادفة عندها وطالما هي لقاء خبري الموت عند رجل ما، هي ذاتية، ولا تعني لقاء سلسلتين موضوعيتين لا علة بينهما، وإنما هي لقاء خبرين عن حدثين برأس واحد، ولهذا فهي ذاتية المنشأ. ومن الطبيعي ألا ننسى أن من اجتمع لديه الخبرين يعتبر كسلسلة ثالثة، أو كطرف لا بد منه في بنية المصادفة وإلا فلا مصادفة، ولو قلنا مثلًا أن مقتل "كليبر" و"ديزيه" في يوم واحد كان من تدبير أحد المتآمرين عليهما، عندها فلا مصادفة إلا وهي لمن جهل كيف قتلا.

قلت: صحيح، أما ألعاب المصادفة، فتقول: لو مددت يدي مثلًا إلى صندوق، وسحبت منه بطريقة عشوائية بعض حروف الطباعة التي ملئ بها، فإنها صدفة إن كوَّنت الحروف المسحوبة اسمًا لكتاب، أو اسمًا لشخص أعرفه، أو اسمًا لمكان معروف.

وبعد أن ضحك الشيخ قال: وهل للصدفة من معنى إن كانت الحروف بلغة أجهلها؟ لا، لأن المدرِك الذي يجب أن يلتقي لديه إدراك القمتين أو السلسلتين، أقصد قمة الكلمة المسحوبة، مع قمة الكلمة المعروفة، محذوف، وبأي حق بعدها يقول "كورنو" بأن المصادفة ذات وجود موضوعي وهي المشروطة بذات تدرِك أو بالإدراك.

قلت: نعم، أما "بوان كاريه" فقد ربط المصادفة بالموضوعية على أساس أنها المسافة بين ضآلة العلة وعِظم المعلول.

وبعد أن قهقه الشيخ عاليًا قال: هذا يعني أن ما تقوم به العتلات، وما يكون عنها من أعمال كلها تنتمي إلى الصدفة، ألسنا بجهد قليل بواسطة العتلات نستطيع تحريك جسم عظيم؟! بل ومن المصادفة أيضًا قتل رصاصة صغيرة لجمل كبير، أليس كذلك؟! ولو كان "بوان كاريه" موضوعيًا بتصوره للصدفة، لوجب أن يزودنا بجداول تحدد لكل شيء العلل الضئيلة التي إن حضرت مع هذا الشيء أو ذاك كانت المصادفة. بل وللخروج من هذا المأزق قال "بيرس": أن الصدفة الموضوعية، هي وجود التنوع والتغير وتشابك العلل والتعقيد في الطبيعة، ولكن لا وجود لهذه الصفات بالفعل إلا مقارنة مع مستو الإدراك، وما كان معقدًا عند التلميذ، فهو اليسير عند الأستاذ، ولا خلاف على وجود التفاوت المعرفي، وإلا لكان التساوي اللامعقول بين كل الخلق، أو عبر كل المراحل للتاريخ العلمي الطويل. فالصدفة كما يقول "لابلاس" هي الاسم الذي نخفي به جهلنا، وهي الموجودة كما يقول "سبينوزا" حيث عدم كفاية المعرفة، إنها العلة غير المحددة، كما نعتها "لسبوس" و"ديموقريطس"، وهي التي تنتسب إلى اللامحدود البعيد المنال عند "أرسطو"، وهي جهلنا الذي نسقطه على الواقع عند "ليفي". وبالتالي فلا نسب لها ولا معنى على حد تعبير "كنط" إلا إن قلنا إنها من المعاني غير

الشرعية. وعما تعنيه من ذاتية، فهذا أيضًا ما نجده عند الذين جعلوها كند للغائية والقصد، والصدفة عندها هي تحقُّق قصد غير مقصود، وهي كما يقول "برجسون": الآلية التي تتخذ مظهر الغرض والقصد، أو هي كما يقول "تاريد" غير المقصود الذي يشبه المقصود، أو هي الثمرة المواتية بغير جهد مبذول. فالصدفة إذًا ذات منشأ ذاتي من أولها إلى آخرها، ولا وجود لها مع الواقع الموضوعي إلا كتعبير عن جهلنا للواقع، أو للتعبير عن مستوى من المستويات المعرفية، أو لجعل الإنسان المقياس والمعيار لتفسير كل ما قد يجري في الكون من أحداث.

ـ الطفرة والعلة:

قلت: وما رأيك يا شيخنا بما يقال عن "الطفرة" أو "الفجأة" أو "القفزة"، من حيث تعني "اللاعلية"[١] أو على معنى انقطاع العلية المستمرة، أو "انقطاع الاستمرار"[٢] العلي؟

فقال الشيخ: أي إن انقطاع العلة هو العلة، والطفرة هي هذه العلة! وما الذي سنفهمه من قولنا هذا؟ لا شيء، والطفرة عندها هي التفسير بالأسماء ولا شيء آخر، ولكن هل "شعر المرأة إذا وقع في الماء الملح المكشوف للشمس – كما يقول القزويني – يصير حية"[٣] بفعل الطفرة؟ حتمًا لا، أي أن الطفرة لا تستطيع أن تكون علة، إن لم يكن من علة، بل ومن المحال لانفجار الديناميت مثلًا أن يعني انقطاع العلة أو اللاعلة، ومن حيث أن الطفرة كعلة في الاسم فقد رأينا استخدامها مشاعًا لكل من احتاج إليها، ودونما التفات لأية قيود موضوعية، فـ "كيركجارد" قال بالطفرة ليردم بها الهوة التي تفصل بين الله والإنسان حسب رأيه، والماركسية اعتبرتها كعلة لتطور القرد إلى الإنسان، و"عبد الرحمن بدوي" قد استخدمها لرفع التفاهم "بين ذات وذات"[٤]، وبالنتيجة فالطفرة هي اللامعقول طالما بنيت على اللاعلية.

---

[١] ـ ص ١٩٢ الزمان الوجودي

[٢] ـ ص ١٣٣ النظرية العلمية في الطبيعة والمجتمع والمعرفة

[٣] ـ ص ٣٨٠ عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات

[٤] ـ ص ١٥٣ الزمان الوجودي

ـ العلة وانعدام التسخير في الفلسفة:

قلت: ولكن هلا حدثتنا يا شيخ عن بعض الوجوه السلبية لترك التفسير بالعلل الموضوعية؟

فقال الشيخ: نعم، وأقل ما يقال أننا حينئذ سنمسي ولا علاقة للعلم بتسخير الظاهرات، ومن هذا الباب كان الفشل موجودًا في المنهج الفلسفي، فالفيلسوف كما هو معلوم لا ينطلق إلى الواقع ليدرسه بقصد تسخير ظاهراته كعلل نملكها، بل بما لديه من أسس أو مبادئ فلسفية يدرس الواقع، و"جورج ياس" مثلًا لما بنى فلسفته على أساس أن الإنسان مقياسًا لكل شيء، فسَّر كل شيء قياسًا على الإنسان، ومن الأصل الفلسفي القائل عند "أنباذوقليس" بتماثل الشبيهين، أصبحت المعرفة هي البحث عن التشابه بين الأشياء، و"أرسطو" هو الآخر نراه وقد فسر الظواهر قياسًا على الأحياء وما لديهم من سلوك، وها هو مثلًا يصف "حركات الأجرام السماوية بذات العبارات التي يصف بها المخلوقات الحية، فكما أن الكائن الحي متجه إلى غاية يسعى للوصول إليها، كذلك تفعل المادة غير الحية، فإذا ما سأله سائل: لماذا يصيب السهم صدر الجندي؟ أجاب على الفور وبكل بساطة: لأن المكان الطبيعي لهذا السهم هو صدر الجندي العدو، وإذا سُئل: لماذا تسقط الأجسام الثقيلة على الأرض؟ أجاب: تسقط هذه الأجسام على الأرض لتحل في مكانها الطبيعي، كالفأر يبحث عن حفرة يختبئ فيها، وكذلك النار تصعد إلى أعلى لتنطلق إلى عالمها الطبيعي وهو عالم الأفلاك، كالنسر يأوي إلى عشه في أعالي الجبال"، "وكل جسم إذا ترك وشأنه يفتش عن مكانه الطبيعي"[1]. وتعالوا الآن لنقترب أكثر من الفكرة التي تفسر الظواهر عن طريق الإحيائية أو عن طريق "الإنسان مقياس كل شي" كعلة للتفسير، وانظروا إن كان لهذه التفسيرات من قدرة على معرفة علل الظاهرات، أو إن كان لها مكان في تسخيرها؟

---

[1] ـ ص ١٧ النسبية

وبعد أن تنهد الشيخ أردف قائلًا: المبدأ التفسيري إذًا: الإنسان مقياس كل شيء. ومن هذا المبدأ كانت المقارنة التفسيرية ما بين "المعادن والعظام، وبين الأرض واللحم، وبين الأنهار والعروق، وبين البحر وتجويف البطن. وكما أن للإنسان نفسًا لا بد أن يكون للكون نفسًا"[1]، وكما أن في البشر مذكر ومؤنث ومخنث، كذلك المعادن "فالمعادن الزاجية مذكرة، والمعادن الزئبقية مؤنثة"[2]، وبعض الأملاح "خنثاوية"[3] . وكما أن للإنسان جهازاً للهضم كذلك للأرض جهازها الهضمي، إنها المشابهة، وعن آلية الهضم التي للأرض يقولون كتفسير لها: "القمر يدفع الهواء، الهواء يدفع الماء، والماء يضغط على الأرض، وبانضغاط أحشاء الأرض، يكون للأرض هضم المعادن"[4]، وليس هذا فحسب، وإنما للأرض "ما يشبه الأحشاء والأمعاء وأنابيب التنقية، بل ولها ما يشبه الكبد والطحال والرئتين والعمود الفقري"[5]. وإذا ما سألتم عن الصدأ لتفسير حدوثه، قالوا: "أن الصدأ مرض يتعرض له الحديد"[6]، و"الفارابي" لما بحث هو الآخر عن صدور الكون تبعًا لنظرية الفيض، لم يجد إلا صيغة "يعقل ذاته ويعقل الأول"[7]، أو ما قبله، انتهاءً بصدور العاشر، عقل فلك القمر، وهكذا برأيه كان الكون فيضًا عن الله، والحقيقة أن ما قال به ليس إلا قياسًا على الشبيه القائل: بما أن الرجل يعقل نفسه ناكحًا ويعقل المرأة منكوحة كان عنهما ثالث ذا جسم وروح، و"ابن عربي" قد استخدم في فتوحاته، قضية النكاح هذه بشكل صريح عند تفسيره لصدور الكون، وعلم الطب المبني على مبدأ المشابهة يقول: فطالما عيون الأفاعي قوية وثاقبة، فإنها تصلح لعلاج ضعف البصر، ومن أكل فخذ الضبع أصبح شجاعًا، وهكذا قس. ولما بحث "أفلاطون" عن العلل التي تحرك الكواكب، لم يجد بين يديه إلا المشابهة بالأحياء ليقول: "إذا كان العالم متحركاً فلا بد له من علة تحركه،

---

[1] - ص ٢٧٨ المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية
[2] - ص ١٥٣ تكوين العقل العلمي
[3] - ص ١٥٧ نفسه
[4] - ص ١٤١ نفسه
[5] - ص ١٤١ نفسه
[6] - ص ١٢٥ نفسه
[7] - ص ٦١ آراء أهل المدينة الفاضلة

وهذه العلة هي نفس العالم أو النفس الكلية، ولكل كوكب من الكواكب الثابتة والسيارة نفس تخصه، وهذه الأجرام أحياء خالدة، لأن أجسامها ونفوسها خالدة، وخلودها هو السبب في خلود أجسام الكواكب التي تتحرك بها حركة دائرة منتظمة خالدة"[1]، فالحركة الدائرية كقيمة إذًا هي علة الخلود!! و"السهروردي" يقول بما كُشف له من الأسرار: "الأفلاك السماوية تتحرك حركة مستديرة على الدوام ولذلك لا تفسد، فالأفلاك لا تفسد"[2]، ومادة أجرام الأفلاك أثيرية"[3]، إنه الكشف!! "وعالم الأثير، أي عالم الأفلاك والكواكب عالم حي، وذلك لأن كل فلك يتحرك بالإرادة"[4]، تمامًا كالإنسان، وبالقياس كل ما يتحرك من قِبل ذاته فهو حي! و"أرسطو" يقول: إن الكواكب والنجوم "تقرر مساراها تقريرًا حرًا"[5]، و"أفلوطين" يقول على التعميم: "إن هذا الكون لم يكن أبدًا بلا نفس، ولم يوجد جسم أبدًا في غياب النفس"[6]، وكما للإنسان روح كذلك للأشياء أرواح، و"ابن رشد" رغم نزعته العقلية نراه قد استخدم قياس المشابهة بالإنسان ليقول: "إذا رأينا جسمًا محدود الكيفية والكمية، يتحرك في المكان من قبل ذاته، قطعنا أنه حيوان، والكواكب بناء عليه إنما هي موجودات مدركة حية ذات اختيار وإرادة، وهذا يؤدي إلى القول بوجود عقل للسماء"[7]، ومن المقارنة بين هذه العقول والعقل الإنساني يقول: "إذا قايسنا بين هذه العقول المفارقة وبين العقل الإنساني، رأينا أن هذه العقول أشرف من العقل الإنساني"[8]، طبعًا لأنها، أي الأجرام غير متكونة أو ولا فاسدة، ولا تقبل النماء، ولا النقصان، ولا الاستحالة. وهي مرتفعة عن أنواع التغيرات التي تلحق الكائنات الفاسدات من جهة ما هي كائنة فاسدة"[9]،

---

[1] - ص ١٣٤ ــ ١٣٥ من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية
[2] - ص ٢٢٦ أصول الفلسفة الإشراقية
[3] - ص ٢٦٤ نفسه
[4] - ص ٢٢٦ نفسه
[5] - ص ٣١٧ المشكلات الكبرى
[6] - ص ١٨٨ التساعية الرابعة
[7] - ص ٢٢٠ النزعة العقلية عند ابن رشد
[8] - ص ٢٢١ نفسه
[9] - ص ٢١٥ نفسه

إنه "الجرم العالي الشريف"[1]. ولكن لا عقول للكواكب أو الأجرام ولا هي بالإيثرية الشفافة، ولا هي عديمة التغير.

قلت: نعم، وماذا لو حدثتنا عن التفسير بالعقائد أو عن الذين جعلوا العقائد للتفسير؟

فقال الشيخ: حسن، ولننظر إذًا في حقيقة التناسخ كمثل لهذا الغرض، فقد لاحظ الإنسان منذ القدم، الكثير من الظواهر التي لم يستطع تفسيرها إلا بافتراض الروح، ومن هذا المنطلق كان افتراض تناسخ الأرواح، لتفسير الكثير من الظواهر التي تحتاج إلى التفسير، منها تفسير ظاهرة النبوغ المبكر عند الأطفال، وأصحاب التناسخ يقولون: بأن "أرواح هؤلاء الأطفال الموهوبين اكتسبت معارف وعلومًا وخبرات في حيوات سابقة"[2] وإلا فمن أين كان لهم ما ندركه عنهم؟ إنه التناسخ، وهو العلة لمواهبهم، والمخنث من الرجال كان امرأة في حياته السابقة وهي التي تعيش الآن بجسد رجل، والحب من أول نظرة إنه التعبير لتعارف إثنين كانا قد عاشا معًا على الحب في حياتهما السابقة! الحيوانات تتعلم، فهل هي عاقلة؟ نعم، فهذه الحيوانات كانت بشرًا عاقلًا من قبل أو في غير هذه الحياة، ولهذا فلها القدرة على التعلم، وربما "كانت هذه الحيوانات جنرالات أو وزراء في الحياة الماضية!"[3] وما علة اجتماع خصائص القطط والكلاب في حيوان واحد، أو خصائص الماعز والأيائل والأغنام معًا في حيوان واحد؟ إنه التناسخ متعدد الوجوه، فمن كان قطة أو كلبًا في حيواته السابقة لا بد أن تجتمع لديه أو فيه خصائص القطط والكلاب. وبالتناسخ كعلة يتم استخدامه كتفسير لكثير من الأمراض، فهذا الرجل يتألم من خاصرته، فما السبب؟ لقد كان مصابًا به من قبل، ولهذا فهو موجودًا الآن معه، فقد كان مصابًا به لمَا كان حيًا في عام 1823"[4]، وكذلك كان مصابًا به لما كان حيًا في عام 1917"[5]، وكذلك كان

---

[1] - ص ٢١٩ نفسه
[2] - ص ٩٦ تناسخ الأرواح
[3] - ص ٦١ هل عشت قبل هذه الحياة
[4] - ص ٣٧ نفسه
[5] - ص ٣٦ نفسه

مصابًا به في عام 1962"[1]، ولهذا حق لهذا المريض أن يقول: "هذا هو سبب شعوري الآن بالألم"[2]. وعلى حيثيات التفسير بالعقائد أو الإحيائية، تم أيضًا التفسير بالقيم والفضائل الخلقية، وفلاسفة اليونان أمثال "هيرقليطس" و"ديموقريطس" و"أبيقور"، قد استخدموا الحب والشوق والميل كعلل فاعلة لتفسير ظهور العالم، و"كبلر" في العصر الحديث فسر الجاذبية على أنها الأُلفة المتبادلة بين جسمين من نوع واحد، وما الجاذبية المغناطيسية برأيه إلا نوعًا من أنواع هذه الألفة"[3]، والماركسية هي الأخرى قد نادت بوجوب التفسير بالقيم، ولكن لا عن طريق الحب والعشق والألفة وإلى ما هنالك، وإنما عن طريق الصراع والعداء بين الأضداد، وما من ظاهرة بزعمهم إلا وفيها طرفان يتقاتلان أو يتصارعان بل وحتى "حركة الكواكب السيارة ليست ممكنة – بزعمهم – إلا بهذا الصراع للأضداد"[4].

وبعد أن تنهد الشيخ بعمق قال: وفي الختام أقول إن من فكَّر فيما رويناه لا بد سيدرك الفرق الشاسع بين التفكير العلمي والتفكير الفلسفي القائل بالروح والقيم والعقائد كعلل للتفسير، ولو بحثنا عن مقتل الفلاسفة بالفعل لوجدناه متمثلًا في هروبهم من العلاقة بين الحس والمحسوس كمصدر صحيح للمعرفة، فقد أخطأ أفلاطون أعظم الخطأ لمَّا حبس الفلسفة باللامحسوس، أو لما جعل دورها متمثلًا في بيان فساد أدوات الحس للوصول إلى الحقيقة"[5]

---

[1] - ص ٣٥ نفسه

[2] - ص ٣٨ نفسه

[3] - ص ٢٣ ــ ٢٤ النسبية

[4] - ص ٩٥ النظرية المادية في المعرفة

[5] - ص ١٢٣ فيدون

- العقل بين المنفعة والعلم لذاته:

فقال بركات: ولكن بقولك يا شيخ أن المنفعة حد صحيح للمعرفة، هذا يعني أن العلم أو المعرفة لا تُطلب لذاتها، وإنما لشيء آخر غيرها، وفي هذا حط كبير من شأنها، فالعلم عند ذوي العقول الراجحة هو الذي يُطلب لذاته، لا لنفع أو كسب من ورائه، وبالمقارنة فليس من لذة بعد اللذة العقلية، والفيلسوف – كما يقول أفلاطون – لا شأن له بلذات البدن"[١]، إن لم يكن موت البدن هو الغاية الأسمى لديه، واعلموا أن "حياة الفيلسوف – على الحقيقة – هي تمرين على الموت وطلبًا له"[٢]، فالمعرفة تطلب "لذات المعرفة، أي للمتعة العقلية التي تنتج عنها"[٣]، "فالعلم لذيذ في ذاته"[٤]، و"بوان كاريه" في أيامنا هو الآخر "ينادي بالعلم من أجل العلم"[٥]، وبطلب العلم لذاته يتميز الإنسان عن الحيوان الذي لا علم له إلا بما يكون في فمه.

قال الشيخ: ولكن اعلموا أن خديعة طلب العلم لذاته، لم تكن إلا عندما كان موضوع المعرفة قابعًا فيما وراء العالم، وطالما لا شيء يمكن الانتفاع به من تلك المعرفة كان أن خرج علينا الفيلسوف بتلك الخديعة أو الحيلة، ولكنها مرحلة مضت ولم تعد إلا كشاهد على الفشل، فتلك الفلسفات على الحقيقة إنما فشلت كما يقول – بيكون – لكونها كانت تهتم بالمعرفة لذاتها"[٦] أو لأنه لا نفع منها فيما يتعلق بسيطرة الإنسان على الطبيعة أو تحقيق تقدمه وارتقائه في الحياة"[٧]. ومن الواجب ألا ننسى ما كان لها من أثر سلبي على العلم، وإن كان ثمة شيئاً يُطلب لذاته، فليس إلا الأنا، أو البقاء، وليس من معرفة إلا وهي في سبيله، أو في سبيل النوع المشروط بوجودها، ولهذا زود الله الإنسان بالعقل، ولو نظرنا فيما يعنيه العقل الذي ميز قدرة الإنسان عما

---

[١] - ص ٥٥ فيدون

[٢] - ص ٤١ نفسه

[٣] - ص ٥٨ من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية

[٤] - ص ٤٥ ذكرى العاقل و تنبيه الغافل

[٥] - ص ١٠٥ المناهج التجريبية و تطور الفكر العلمي

[٦] - ص ١٦ المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي

[٧] - ص ١٤ أبحاث جديدة في الفهم الإنساني

سواه لرأيناه لا يفترق في شيء عن الأجنحة بالنسبة للطيور أو المخالب للحيوان أو القرن للثور"[١]، فالعقل كما يقول شوبنهاور: "أداة ووسيلة فحسب من أجل حفظ الفرد وإشباع حاجاته ولذا فقد نعته: بأنه حيلة ووسيلة وعكازة"[٢] إنه وسيلتنا في حفظ البقاء، وبه نفكر "و روعة التفكير تتأتى عن كونه الحافز الذي يضع الإنسان في مجابهة واعية أمام المشكلات الحياتية"[٣]، "و الوظيفة الجوهرية للعقول عند برجسون هي العثور في أي ظروف كانت على الوسيلة التي تتيح للكائن التخلص من المآزق"[٤] وتسخير المادة، لأن "العقل إنما هو ملكة استعمال المادة أساسًا"[٥]، و"وليم جيمس" يقول: "الفكر أداة للإرادة، وأن التفكير الجيد هو الذي يقودك إلى بغيتك"[٦]، و"سبينوزا" يرى "أن التعقل وفهم الأسباب خطوة كبرى نحو التخلص من مشاكلنا"[٧]، والعاقل هو الذي له التمييز بين النافع والضار، "فالعقل يؤمِّن استمرار الفرد بتمييزه بين النافع والضار"[٨]. وكلما زادت خبرة الإنسان المعرفية زادت فرصته في البقاء"[٩]، وعن علم الفلك مثلًا يقول الله عز وجل: "وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون"[١٠]، فظواهر العالم هي موضوع العلم: "النجوم"، والعلم للمنفعة "لتهتدوا بها"، ولقد ذم الله الذين طلبوا العلم لغير نفعهم: "و يتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم"[١١]، كما ذم وسخر من الذين اختاروا ما لا ضرر ولا نفع منه: "ويعبدون من دون الله ما لا ينفعهم ولا يضرهم وكان الكافر على ربه

---

[١] - ص ١٩٦ شوبنهاور
[٢] - ص ٢٢٥ نفسه
[٣] - ص ٩٩ الذاكرة
[٤] - ص ١٧٦ التطور الخالق
[٥] - ص ٩٣ الفكر و الواقع المتحرك
[٦] - ص ٣٢١ تشكيل العقل الحديث
[٧] - ص ٢١٧ سبينوزا
[٨] - ص ٧٦ العقل عند المعتزلة
[٩] - ص ١٣ عقول المستقبل
[١٠] - الأنعام ٩٧
[١١] - البقرة ١٠٣

ظهيرا"[1]، "قالوا نعبد أصنامًا فنظل لها عاكفين، قال هل يسمعونكم إذ تدعون، أو ينفعوكم أو يضرون"[2]، "قل أتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضرًا ولا نفعًا والله هو السميع العليم"[3]، "قل أتدعو من دون الله ما لا ينفعنا ولا يضرنا ونُردُّ على أعقابنا بعد إذ هدانا الله"[4]، وإبراهيم عليه السلام: "قال أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئاً ولا يضركم، أف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون"[5]،كما استعاذ النبي ﷺ، من علم لا ينفع. فمن سمات العقل أو الفعل العقلي إذًا البحث عن المنفعة، وبهذا تميزت ميتافيزيقا القرآن إن صح التعبير عن ميتافيزيقا الفلاسفة التي حق وسمها بالضلال، لقصورها عن النفع والضرر: "يدعوا من دون الله ما لا يضره وما لا ينفعه ذلك هو الضلال البعيد"[6]، ولأهمية المنفعة في البنية العقلية عرضها الله علينا كبرهان لا يدحض، ومن أجل تحريم الخمر والميسر بالبرهان قال سبحانه تعالى: "يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما"[7]، وبالمنفعة كانت الحجة لمرأة فرعون: "وقالت امرأة فرعون قرت عين لي ولك لا تقتلوه عسى أن ينفعنا أو نتخذه ولدا"[8]، ولأهمية المنفعة، ولمنطقها العقلي، قرنها الله تعالى بالشعائر، فشعائر الله: "لكم فيها منافع"[9]، وعن الحج كشعيرة من شعائر الله قال سبحانه: "ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله"[10]، وبذكر الله مع المنفعة الدنيوية يكون وصولنا إلى حضيرة النافع والأنفع.

---

[1] - الفرقان ٥٥
[2] - الشعراء ٧٢ ــ ٧٣
[3] - المائدة ٧٦
[4] - الأنعام ٧١
[5] - الأنبياء ٦١ - ٦٧
[6] - الحج ١٢
[7] - البقرة ٢١٩
[8] - القصص ٩
[9] - الحج ٣٣
[10] - الحج ٢٨

فقال بركات: ولكن "برجسون" الذي استشهدتَ به، لم يقل الذي قاله عن العقل إلا مقارنة بالحدس كملكة أرقى، وها هو لما نظر إلى الفنانين بعين الحدس نراه وقد جعلهم شاهد صدق على ضرورة الفصل بين العلم والمنفعة من جهة، ولجعل العلم مطلوبًا لذاته من جهة أخرى، حيث قال: الفنانون هم أناس "لا ترتبط حواسهم ولا يرتبط شعورهم بالحياة، بل يدركون في سبيل الإدراك لا لشيء آخر غير الإدراك نفسه، لقد ولد هؤلاء الأفراد منفصلين عن الحياة، وعلى حسب ما يكون انفصالهم عن الحياة بهذه الحاسة أو تلك من الحواس، أو بالشعور يكونون رسامين أو نحاتين أو موسيقيين أو شعراء، والفنان لا يفكر في الانتفاع بإدراكه"[١]، فإن كانت حواسهم غير مستغرقة بالحياة، فكيف لهم تسخير ملكاتهم الأرقى للمنفعة؟

قال الشيخ: صحيح، فالرسام إن أدرك شجرة تفاح مثلًا، فليست الثمرة هي ما يهتم به، إنما يهتم به هو شكلها كمعنى جمالي، أما إن حبسنا الطعام عنه فالثمرة هي الأولى، ولا زوال لاضطرابه دونها، أما عن ثمار أعمال الفنانين، فحدث ولا حرج، فهم الأثرياء، وطالما لا سوق لأحدهم فهو الذي يطلب الفن للفن بزعمه، وإن راج سوقه، فلا تُقدَّر أعماله بثمن، إنها الملايين، و"بيرون" كان يعلِّم الناس أن الرجل الفيلسوف لا يمكن أن يجعل شيئاً يصيبه بالاضطراب.. ولكن حدث يومًا أن كلبًا هجم عليه، فكاد فيلسوفنا أن يموت فزعًا، ولما خجل من نفسه قال بعدها: إنه من الصعب على الفيلسوف حقًا أن ينتزع الجانب الإنساني من بين جنبيه"[٢].

فقال بركات: ولكن ارتباط المنفعة بالإدراك أو العلم يعود بأصوله إلى طبيعة الإدراك الحسي مع موضوعه، والماء مثلًا كموضوع معرفي للحواس هو السائل الرطب، الذي لا شكل له، وهو الذي تنتج عنه فوائد جمة واضحة. هذا صحيح، أما الآن وحيث أصبح الماء موضوعًا للعلم الحديث، فلا شيء من ذلك، فقد "بدا الماء الآن على أنه ليس شيئاً آخر سوى عدد من ذرات مادية تتبع حركتها قوانين معينة، وليس من صلة بين منافعه وبين البحث

---

[١] - ص ١٥٢ الفكر و الواقع المتحرك

[٢] - ص ١٠٣ مشكلات ما بعد الطبيعة

العلمي"[1]، فمن أجل العلم مثلًا تكون هذه البحوث، لا لمنفعة نرجوها، ولهذا فلا مكان للمنفعة مع ما يقوله العلم الحديث عن موضوعه.

وبعد أن قهقه الشيخ قال: ولكن العلماء بهذه الدراسات وكأنما يسعون لصنع الماء، وإلا فما الذي تعنيه طبيعة القوانين التي تعرفوا عليها إن لم تكن كصياغة للتعبير عن كيف تكون لنا السيطرة على العناصر التي يتألف منها موضوع البحث؟

قال بركات: وعن أية منفعة تتكلم، وها هو الكون فسيح فسيح، وأحداثه تجري وتجري "وليس معها أية علاقة مهما صغرت بحاجات الإنسان ومنفعته"[2]، فلا مكان في الكون لمصالح الإنسان"[3]، وما الذي سيفعله الإنسان مقارنة بالكون وهو الأشبه "بقصبة هشة كما يقول باسكال"[4]..

فقال الشيخ: ولكن الكون كله كما يقول الله عز وجل مسخر من أجل بقاء الإنسان، ولولا غاية الابتلاء التي خُلق لها الإنسان ما كان كون ولا سماء ولا أرض ولا جنة ولا نار، وإن كان الإنسان بالكم، قصبة، ولكنها "قصبة مفكرة"[5]، ولهذا فهي ليست بهشة، وكيف يكون الإنسان هشاً ضعيفاً من جعل البحر والهواء مثلًا كالدواب يمتطيها متى شاء؟!

قال بركات: ولكن إن سيطرت المنفعة أو عقلية الكسب مثلًا "على الموظف الكبير وعلى الجندي والقاضي ورجل الدين، والفنان، والعالِم، عندها سينهار المجتمع"[6]، أليس كذلك؟

فقال الشيخ: ولكننا حينئذ مع الأخلاق، والأخلاق التي لا وجود فيها للأنفع الذي ما وراء الموت فهي حتمًا ستؤدي لانهيار المجتمع، وهل يصر على مقولة العلم من أجل العلم إلا قصيروا النظر؟ ولمَّا نشر العالم الرياضي

[1] - ص ٤١٢ تكوين العقل العلمي
[2] - ص ٢٨٣ ج٢ تكوين العقل الحديث
[3] - ص ٢٨٩ نفسه
[4] - ص ٣٠٥ نفسه
[5] - ص ٣٠٥ ج٢ نفسه
[6] - ص ٨٧ مناهج البحث العلمي

"هاردي" على سبيل المثال، كتابًا حول نظرية الأعداد كتب في مقدمته مفتخرًا: أنه قد قدم عملًا رياضيًا بحتًا لا يُستخدم أبدًا لأي شيء، ولكنه أخطأ، فقد أُستخدم الكتاب منذ طبعته الثانية! لأن نتائجه كانت تتيح حل بعض المشكلات في الميكانيك الثابت، والتي تحدث في التفاعلات النووية"[١]. ومن نظر في المنفعة كحافز، فسوف يرى أنه لا بد للعلماء من الحافز الذي يدفعهم للتعلق في بحوثهم، و"كونت" يرى أن الإنسان "لا يستطيع أن يتجه إلى معرفة شيء إلا إذا كان مفيدًا له"[٢]، و"ماخ" يرى: "أن الأبحاث العلمية التي يقوم العلماء بإجرائها تبدأ دائمًا من دواعي وحاجات عملية"[٣]، ولو بحثنا جديًا لرأينا أن "سائر الميادين العلمية صدرت بالأصل عن حاجات عملية، فالهندسة كعلم بدأت مع العمل الزراعي حيث أنها كانت عبارة عن قياس الأراضي المزروعة وحساب الإنتاج. وعلم الفلك اقترن هو الآخر بحساب المحصول والفصول لمعرفة متى تجري الحراثة وجني الثمار أو المزروعات"[٤]، ومن إدراك ما يعنيه الحافز يقول "بيترو مدور": "ينبغي أن يتضمن أي عرض ملائم للمنهج العلمي نظرية حافز، أو دافع خاص"[٥]، والحافز هو الذي يجعل العلم على حركة بلا توقف طالما لا توقف لحاجات الإنسان التي تزداد يومًا بعد يوم، وهو الذي يجعل التجربة المعرفية تجربة واعية "أو السبب الذي يجعلنا نقول بملاحظة دون أخرى"[٦]. والحق أننا "لا ندرك حتى في حقل الإحساس كل ما يمكننا إدراكه دون تمييز، بل نختار شيئاً معينًا بحسب اتجاه انتباهنا"[٧]، فالمنفعة إذًا هي التي تربط الإنسان بالطبيعة، بالمعرفة، إنها التي تميز المنهج العقلي عن سواه، وهي التي تهيمن على الملاحظة وتحديد الموضوع في كل تجربة واعية نقوم بها، وهي التي تجعل العلم مستمر في تقدمه بلا توقف، وهي التي تميز الأفضل من النظريات

---

[١] - ص ١١٨ نفسه
[٢] - ص ٢٤٠ مشكلات ما بعد الطبيعة
[٣] - ص ٢٣ فلسفة العلوم – المشكلات المعرفية
[٤] - ص ٧٦ النظرية الحيوية في المعرفة
[٥] - ص ٤١ الاستقراء و الحدس في التفكير العلمي
[٦] - ص ٥٣ نفسه
[٧] - ص ٢٢٤ مشكلات ما بعد الطبيعة

المقترحة، وهي التي تضم كل فروع العلم إلى المنهج الواحد. وتعالوا الآن لنجرد العلماء من أبسط أشكال المنفعة، ولنرى ما الذي سوف يحدث، يقول "فيكتور. س. فيركيس": "إن تأثير التدريب العلمي في بلد كالاتحاد السوفيتي، يكاد يخفت أو يتضاءل بسبب قلة أو نقص رواتب العلماء"[١]، و"باستور" من جهة أخرى نراه يعد "نابليون الثالث" بنتائج بحوثه ليحثه على الإنفاق على تلك البحوث"[٢].

قلت: ولكن حتى العلماء لا يستطيعون ضمان الثمار النافعة لأبحاثهم، وربما يفشلون، ولو كانت المنفعة هي المعيار لما توجب الإنفاق عليهم، أليس كذلك؟

فقال الشيخ: صحيح، فالتجارب تكلف الكثير، والإنفاق مغامرة، "إلا أن بعض المغامرات قد تنتهي باكتشاف أمريكا"[٣]، "والبحث الألف قد لا يؤدي إلى نتيجة إلا أن الألف وواحد قد يفتح مجالًا جديدًا"[٤].

قلت: وكذلك نادرًا ما نرى العلماء وقد حققوا منافع ملموسة فكيف يكون الإنفاق عليهم ولا نتائج مرجوة؟

فقال الشيخ: ربما، "وما يبدو اليوم بدون أهمية، قد يخصب بنتائج الغد، وما هو الآن نتيجة معزولة منفردة، قد يستخدم غدًا كعنصر في صنع مجمع أوسع"[٥]، ألم يصبح اكتشاف "مدام كوري" فيما بعد ذا "قيمة تجارية ضخمة جعلت منه المادة الأثمن في العالم"[٦]، أما الحمقى وقصيروا النظر، فهم الذين لم يدركوا كل ما قد يكون عن بحوث العلماء من منفعة، فاكتشاف "دور الأوكسجين من قِبَلْ "لافوازييه" مثلًا لم يعمل بشكل حاسم على التخلص من المشكلة البدائية لإنارة الشوارع في باريس، ولولا ذلك لما تجرأ "كوفينهال"

[١] - ص ١٨٩ الإنسان التكنولوجي
[٢] - ص ٢١ مناهج البحث العلمي
[٣] - ص ٢٤ نفسه
[٤] - ص ١٤ نفسه
[٥] - ص ٦٦ نفسه
[٦] - ص ١١٧ نفسه

على القول، وهو يرسل "لافوازييه" إلى المقصلة: إن الجمهورية ليست بحاجة إلى العلماء"[١].

قلت: وهل للمنفعة من وجوه عديدة أم هي ذات شكل شخصي بحت؟

فقال الشيخ: المنفعة أوسع من أن ترتبط كل معانيها بشكل شخصي أو مباشر فقط، لأنها قد تكون معنوية أو وطنية، خاصة أو عامة، نفسية أو مادية. ومن باب السمعة الشخصية نرى أن "رذرفورد" قد كتب "سنة 1912" في حقبة السباق الكبير حول البحث عن طبيعة الأشعة السينية: الغاية المهمة هي العثور على قانون المادة قبل أي شخص آخر"[٢]، وعن المنفعة الوطنية نجد أن "باستور" كان يقول "لذويه": "إن حزني سيكون بلا عزاء إن لم يكن هذا الاكتشاف الذي قمنا به، معاونيَّ وأنا، اكتشافاً فرنسيًا"[٣]، كما قال: "إن العلم يجب أن يكون أسمى ميزة يتميز بها الوطن، لأن الشعب الذي يتميز عن غيره من الشعوب بإعمال الفكر والذكاء يكون هو الأول: فلنتصارع إذًا في الحقل السلمي للعلم من أجل تفوق أوطاننا جميعًا"[٤]، ومن فكرة الصراع هذه، أصبحت "المختبرات أو المعامل المزودة بأفضل التجهيزات، محاطة بالسرية، حيث تعد تحت العين الساهرة لرجال البوليس، وعالِم اليوم، إنه لا يقول "اغسل يدي" إني لا أعمل إلا للحقيقة"[٥]، والبحوث التي تكون "لصالح الخاصة تظل سرية نوعًا ما، إلى أن تصدر براءة اختراع تحمي الاستثمار الاقتصادي ونتائجه"[٦]، والحرية أليست هي أعظم ثمرة عن العلم، بالعلم كان خلاصنا من جبرية الطبيعة، لأنه لا معنى لحرية الإرادة إلا بانعدام الموانع أو العوائق التي تعوق ممارسة الفرد لإرادته"[٧]، وإن كان التنبؤ من طبيعة العلم، ففي التنبؤ العلمي أصبحنا نحوز الاطمئنان النفسي وهو الذي "يبعث في

[١] - ص ٤٥ نفسه
[٢] - ص ٧٢ مناهج البحث العلمي
[٣] - ص ٧٣ نفسه
[٤] - ص ٧٤ نفسه
[٥] - ص ١٢٩ نفسه
[٦] - ص ٢٥ نفسه
[٧] - ص ٩٥ العقل عند المعتزلة

نفوسنا الراحة في عالم مليء بالمخاوف"[1] والكوارث وإلى ما هنالك. وفي الختام نقول: إن المنفعة من حيث هي حافز للعلم، فإنها توجد قبله، ومن حيث هي هدف في المستقبل، فهي أمامه، ومن حيث هي سيطرة على الواقع فهي معه، أما الأنفع فهو الذي ندركه بدفع الحاضر إلى حاضر آخر، بدفع المستقبل إلى مستقبل أرحب، بدفع السيطرة إلى سيطرة أعظم، ومن هذه العلاقة التي بين المنفعة والأنفع يكون ضمان حركة العلم دونما توقف.

فقالت حسناء: نعم، "فماركس وفريدرك إنجلز" ذهبا إلى أن الحاجات والضرورات التقنية للمجتمع أكثر أهمية لتقدم العلم من الجامعات نفسها، فالعلم يرتكز في نهاية الأمر على أسس اقتصادية"[2]، و"روجيبه غارودي" يقول: "ليست المعرفة شيئاً آخر سوى تحويل "الشيء بذاته" إلى "شيء لذاتنا"[3]، "والقول بأن قانونًا ما هو موضوعي يعني أنه يعطي الإنسان سلطانًا محددًا على هذا الواقع"[4]، بل ولا معنى للقوانين دون "استثمارها في مصلحة المجتمع"[5].

قال الشيخ: صحيح، صحيح، إنها المنفعة.

وقبل أن يتم الشيخ كلامه قالت حسناء: دعكم بالله عليكم من هذه اللفظة، ولنقل بالممارسة والإنتاج كبديل أفضل، واعلموا أن "الممارسة هي جوهريًا، الإنتاج وصراع الطبقات"[6]، "و تاريخ الإنسان هو أساسًا تاريخ تطور أدوات الإنتاج، تاريخ أساليب الإنتاج"[7].

فقال الشيخ: ولكن إن كنا بممارسة العلم، نطور الإنتاج ووسائله، فالإنتاج وتطور وسائله، هو المنفعة الناتجة عن ممارسة العلم، فلمَ إذًا لا نقول بالمنفعة؟

---

[1] - ص ١٠ هل ينقذنا العلم
[2] - ص ٢٥ ظاهرة العلم الحديث
[3] - ص ٤٠ نظرية المعرفة المادية
[4] - ص ٣٧٥ نفسه
[5] - ص ٣٦٤ النظرية المادية في المعرفة
[6] - ص ٣٥٦ نفسه
[7] - ص ٥٦ المادة و الوعي

قالت حسناء بعجرفة: لأن "النفعية تدعو إلى التعاون الاجتماعي وترفض الصراع الطبقي"[1]، بينما المطلوب ألا تتفق الطبقات إلا على الصراع!!

وبعد أن ضحكنا جميعًا قلت: ألهذا إذًا تذمون المنفعة؟ ولكن المنفعة حينئذ لا بد قائلة:

وإن أتتــك مــذمتي مــن نــاقص   فهــي الشــهادة أنــي كامــل

[1] - ص ١٤ المادة و الوعي

- الصراع بين الفلسفة والعلم:

وبعد أن ضحكنا تارة أخرى، قلت: فعلى ذكر الصراع، ما رأيك يا شيخنا إن حدثتنا عن الصراع بين الفلسفة والعلم؟

فقال الشيخ: حسن، ولكن اعلموا في البدء أن الفلسفة بطبيعتها حزبية أو ذات نظرة حزبية، ولا وجود لفلسفة "حيادية"[١]، ولهذا كان الصراع بين الفلسفات مستمرًا حتى عصرنا الحاضر، "ففي ميدان الفلسفة مثلًا يبدو الواقعي والعقلاني في جدالهما وكأنهما لا يتحدثان نفس اللغة، أو كأنما لا يتحدثان عن نفس الشيء"[٢]، حتى المبادئ مختلفة بين الفلاسفة، لا عن واقع مختلف، إنما لأن كل فيلسوف "يضع مبادئه عن طريق عقله الشخصي"[٣]، أو حسب ميوله وهواه، وبهذا أصبحت "كل فلسفة – كما يقول باشلار – تتباهى بانغلاقها"[٤] وغير آبهة – كما يقول رسل – بالمستقبل وتبصر العواقب"[٥] وبهذا أيضًا أصبحت تعيق العلم والعلماء، والفلسفة الماركسية كمثال من عصرنا قد أصبحت عند أصحابها واحدة من الأديان"[٦]، "إذ لها كتبها التي تبدو مراجع مقدسة ومُلزمة، ولها أيضًا بدعها وهرطقاتها"[٧]، وبهذه المعيارية صادرت على العلم والمنهج العلمي، فلا علم إلا عن طريق ما تقوم به من منهج، والمنطق الوحيد الذي يستجيب لمتطلبات تنمية العلوم – كما يقولون – هو منطق المادية الديالكتيكية الذي وضعه ماركس، وإنجلز ولينين وستالين"[٨]، وتحولت الفلسفة إلى أداة، والفلسفة الماركسية – حسب أصحابها – تمثل أداة بحث علمي، وطريقة تنفذ إلى جميع العلوم"[٩]، إنها "النجم القطبي

---

[١] - ص ٢٨ النظرية الحيوية في المعرفة
[٢] - ص ١٥٣ فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار
[٣] - ص ٢١١ مشكلات ما بعد الطبيعة
[٤] - ص ٩٠ نفسه
[٥] - ص ٦٤ العقل و الدين
[٦] - ص ٣٠٦ تشكيل العقل الحديث
[٧] - ص ٣٠٠ نفسه
[٨] - ص ٢٨٥ النظرية المادية في المعرفة
[٩] - ص ٦٣ نفسه

الذي يهدي عمل العالِم"[١]، إنه الإيمان إذًا!، وأن "الإيمان بالفلسفة الماركسية يتضمن الإيمان بالعلم كعنصر لا ينفصل عنها"[٢]، فالماركسية وحدها علمية"[٣]، "و عقيدة ماركس – كما يقول لينين – عقيدة جبارة لأنها صحيحة"[٤]، ولا علم إلا عن طريق صراع الأضداد، لأنه برأيهم "هو محرِّك التطور"[٥]، وإن سألتهم عن الفيزياء الحديثة تراهم يقولون: لقد "انحرفت الفيزياء الجديدة لسبب رئيسي هو أن الفزيائيين كانوا يجهلون الديالكتيك"[٦]. وبهذا أصبحت مهمة العلماء لا البحث عن الظواهر كما هي وإنما البحث عن الديالكتيك، أو البحث عن كيف يكون إخضاع الظواهر للدخول في قالب الديالكتيك، والمؤسف أنهم رغم هذا كله، نراهم لا يملون من القول: إن "الماركسية عدوة كل جمود عقائدي"[٧]، والمؤسف أكثر أن أقوالهم هذه لا لنفي الجمود وإنما للجمود على عقائدهم، وبهذا الجمود مثلًا تم "شجب نظرية النسبية على أنها نظرية رجعية من شأنها – كما قالوا – أن تؤدي إلى سلوك سياسي غير مرغوب فيه"[٨]/ بل واتهموا "آينشتاين" نفسه أنه بنى هذه النظرية عمدًا لكي تدعم التقاليد العبرية المسيحية التي نشأت خلال محاربة مذهب المادية، ويرى "تيمر ياسيف": أنه لا يمكن تطهير نظرية آينشتاين من هذا التفسير دونما تدمير النظرية نفسها"[٩]، ومن منطلقات محاكم التفتيش هذه رفض الماركسيون "السبرانية ونظرية الصدى في الكيماء"[١٠]، ونظرية "أرمينوس" في بذور الحياة، ونظرية امتداد العالم، ونظرية "كلوزيوس" وغير ذلك كثير، وهذا كله حسب زعمهم لا يعيبهم لأنهم حزبيون، "فمفهوم الروح الحزبية في العلوم، وفي الفلسفة كما يقولون أهمية رئيسية في نظرية

---

١ - ص ٣٨٣ نفسه
٢ - ص ٤٤ النظرية العلمية في الطبيعة و المجتمع و المعرفة
٣ - ص ٣٩٢ النظرية المادية في المعرفة
٤ - ص ٣٩٤ نفسه
٥ - ص ٦٣ نفسه
٦ - ص ٢٢ نفسه
٧ - ص ٣٥١ نفسه
٨ - ص ٢٢٥ فلسفة العلم – الصلة بين العلم و الفلسفة
٩ - ص ٢٢٦ نفسه
١٠ - ص ٧٥ المادة و الوعي

المعرفة"[١]، و"غارودي" الماركسي يقول صراحة: أن مهمة الماركسيون هي ربط العلم بالفلسفة الماركسية، أي إن "مهمة النظرية في المعرفة ستكون بالضبط عدم قطع الفكر الفلسفي أبدًا عن الفكر العلمي"[٢]، وفي سبيل المصادرة على عقول العلماء يقول "إنجلز": "و إذا كان العلماء يظنون أنهم يتحررون من الفلسفة بجهلهم لها أو استثمارهم إياها، فإن هذا مجرد وهم من جانبهم، ومهما يفعل العلماء، فإنهم واقعون تحت سيطرة الفلسفة، والأمر هو فقط أمر معرفة ما إذا كانوا يريدون أن يكونوا تحت سيطرة فلسفة سيئة أم يريدون الاسترشاد. والذي يجب على العلماء أن يسترشدوا به، فهو المادية الجدلية بالذات"[٣]، لأنه لا توجد طريق ثالثة للإفلات من هذا الخيار، خيار المثالية والمادية"[٤]. هكذا إذًا! فالعلماء حزبيون رغمًا عنهم، ولا وجود فيهم لبريء، ولهذا أيضًا نرى أن "أرنست ماسمن" و"هوايتد" "قد اتفق كلاهما على التأكيد على أنه بدون فلسفة سوف يصبح العلم مطية للفلسفات التي عفا عنها الدهر"[٥]، حيث لا فلسفة برأي أصحاب الفلسفات إلا فلسفاتهم، وكل فتاة بأبيها معجبة!

قلت: صحيح، هذا صحيح، و"باشلار" الذي بحث في الأمراض التي تؤدي إلى إعاقة العلم، يقول لإصلاح العلاقة ما بين الفلسفة والعلم: "على الإتجاه الصحيح أن يكون من النتائج العلمية إلى الموقف الفلسفي وليس العكس"[٦]، والفلسفات المريضة هي التي "تجعل الهدف من تفكيرها في العلم احتواء النتائج العلمية لصالح الأنساق الفلسفية، واستغلال النتائج العلمية بالتالي لأهداف تبريرية تخرج عن إطار الممارسة العلمية"[٧]، وهي التي "لن تبحث في القضايا العلمية إلا عما يؤكد غاياتها الفلسفية، فهناك إذًا خطر على

---

[١] - ص ٣٨٤ نفسه
[٢] - ص ٤٥ النظرية المادية في المعرفة
[٣] - ص ٣٥ تطور الفكر الرياضي و العقلانية المعاصرة
[٤] - ص ٥ النظرية المادية في المعرفة
[٥] - ص ١٦ فلسفة العلم – الصلة بين العلم و الفلسفة
[٦] - ص ٧٢ فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار
[٧] - ص ٥٤ نفسه

التفكر العلمي من تطبيق الأنساق الفلسفية في منهجه"[1]، "الأمر الذي يعوق تقدم العلم"[2].

وبعد أن توقفت مع نفسي لحظة، أردفت: ولكن أليس هذا الخطر ناتجاً عن ربط العلم بالمنفعة؟ والفلاسفة عندها هم المنتفعون من ثمار العلم!

فقال الشيخ: لا، وإن كان ولا بد فهي الانتهازية والاستغلال اللامشروع، فليس هذا هو المعني بالمنفعة التي ترتبط بالعلم، فالمنفعة التي للعلم إنما تتمثل في تسخير الظاهرات، بقصد التحرر من العوائق التي تحد من إرادتنا، في المحافظة على بقاء النوع بكل ما تعنيه كلمة البقاء من معنى، وهذا ما عجزت عنه الفلسفة خاصة تلك التي جعلت من موت الإنسان كشرط للتفلسف.

---

[1] - ص ٢٨ نفسه

[2] - ص ٥٥ نفسه

ـ الزمان بين العقل والتجربة:

وبعد أن انتهى الشيخ من كلامه، نظرت إلى بركات لأقول: وهل في خلدك من شيء بعد كل الذي تحدثنا عنه، لتزعمه في العقل دون التجربة التي أساسها الحس والمحسوس؟

فقال بركات: نعم، إنه الزمان، فالزمان كوجود لم يُدرك إلا بالعقل، وهل من أحد أدرك الزمان كموجود بين الأشياء؟

قلت: وكيف يكون الزمان من الموجودات العقلية، إن لم يكن له وجود بين الأشياء؟

فقال بركات: اعلم، أن الزمان جوهر قائم بذاته، قديم لا بداية له، و"محمد بن زكريا الرازي" مثلًا قد عده من القدماء الخمسة الذين هم حسب رأيه: الله والهيولى، والنفس والزمان، والخلاء أو المكان، فالزمان بوجوده ينتمي إلى العالم المعقول لا إلى العالم المادي، وهذا ما قال به أيضًا "أفلوطين" و"فورفور يوس" وسواهما كثير، فالزمان هو جسم الفلك أو فلك الكل، أو النفس الكلية، وجميع الأشياء في الزمان، أو في فُلك الكل.

قال الشيخ: إلا أن هذا الزمان ذا الموضوعية العقلية بوجوده كما تزعم، ليس إلا خرافة، وليس أحدًا أدرك هذا الفُلك الذي تتحدث عنه، ولا هو بالخاضع للصدق أو الكذب، وإلا ما كان التعارض مثلًا موجودًا بين أصحابه في تحديد سنته الكبرى "فمنهم من قال أن السنة الكبرى مكونة من مدة قدرها سنوات ثمان، وبعض آخر جعلوها مكونة من تسع وخمسين سنة، وهيرقليطس جعلها مكونة من ثمان عشر ألف سنة شمسية، وديوجانيس يقدرها بخمس وستين وثلاث مائة سنة"[١]، وأن تعدد االقدماء من جهة ثانية مع الله سبحانه وتعالى فهو الشرك الصريح لأنه لا قديم إلا الله وحده، وعندها أيضًا لا خلق بعد عدم، وهذا ما لم يقله سبحانه وتعالى.

---

[١] ـ ص ٥٢ الزمان الوجودي

قلت: ولكن على الإجمال إن نظرنا في طبيعة الزمان فهو غير موجود، فالماضي غير موجود، وكيف يكون موجودًا وقد مضى وانعدم، والآن أو الحاضر غير موجود، وكيف يكون موجودًا إن كان لا توقف لجريان الزمان، والمستقبل غير موجود، وكيف يكون موجودًا ولم يأت بعد؟ فالزمان على الإجمال غير موجود، وكيف يكون موجودًا وهو المؤلف من اللاموجودات؟ "و ليس يصح أن يكون وجوده بجزء من أجزائه"[١]، وحتى لو صح لنا القبض على واحد من أجزائه فعندها لا وجود له إلا في الوهم، فالزمان إذًا وهم لا حقيقة له.

فقال بركات: لا، فحتى لو أنكرتم الموضوعية العقلية للزمان، فليس لكم القدرة على إنكار وجوده الموضوعي عند العلماء، و"نيوتن" يرى أن المكان والزمان "حيِّزان مطلقات"[٢]، "فالمكان هو الحاوي لكل المادة، والزمان وعاء كل التغيرات، أو هو بشكل ما مكان الحركة"[٣]، فالزمان المطلق، أو بوجوده الحقيقي "قائم بذاته مستقل بطبيعته من غير نسبة إلى شيء خارجي، ويسيل باضطراد ورتوب ولا يرتبط بالحركة"[٤]، وكذلك المكان، فهو "قائم بذاته من غير نسبة إلى أي شيء خارجي"[٥]، "و إذا افترضنا أن المادة كلها سوف تختفي من العالم، فالزمان والمكان سوف يستمر وجودهما في العالم المفرغ"[٦] كوعائين فارغين. فكيف إذًا نقول أن لا وجود للزمان والمكان؟ بلى، فللزمان والمكان وجودهما الموضوعي، إنه الإثير، وكل الكون يسبح في فضاء محيط هو عبارة عن بحر من الإثير، ساكن سكونًا أبديًا، هذا هو المكان المطلق، وحركات الأجسام بالنسبة إلى هذا المكان المطلق، حركات مطلقة، ولهذا فالزمان مطلق"[٧]، وبهذا كان إيجاد "الآن" أو التواقت، لأن المكان لا يختلف من مراقب وآخر، مهما اختلفت أحوالهم من حيث الحركة

---

[١] - ص ٦٣ الزمان في الفكر الديني و الفلسفي
[٢] - ص ٢٤١ المنهاج التجريبي و تطور الفكر العلمي
[٣] - ص ١٥٠ نظرية المعرفة العلمية
[٤] - ص ١٤٩ نفسه
[٥] - ص ١٣٠ الزمان الوجودي
[٦] - ص ١٦٢ - ١٦٣ فلسفة العلم – الصلة بين العلم و الفلسفة
[٧] - ص ٦٩ نفسه

والسكون"[1]، وها هو "كنط" يقول: "لم نجد حتى هذه الساعة أي فراغ يمتلك أكثر من أبعاد ثلاثة"[2]، بل وقد أصر على رأيه هذا ليقول بشكل قاطع: "للفراغ ثلاثة أبعاد"[3] فقط.

قال الشيخ: ولكن إن كان الزمان والمكان على الوجود المطلق، عندها فالتواقت أو "الآن" موجود، وهذا خطأ، وقد برهن "آينشتاين" أنه لا مطلق وبالتالي فلا تواقت، أو تزامن مطلق، فإن كان التزامن هو حدوث حادثتين أو أكثر في لحظة واحدة، بالنسبة لأي مراقبين يتوفران على آلتين لضبط الوقت، تسيران على وتيرة واحدة، فالتجربة قد برهنت على خطأ هذا التزامن: "فإذا تحرك الواحد بإزاء الآخر، فإن الإشارتين لن تدركا على أنهما حدثتا معًا بالنسبة إلى الإثنين، بل سينظر إليهما "جَ المتحرك على أنهما متواليان، بينما ينظر إليهما "ج" الساكن على أنهما حادثتان معًا، وهذا يدل على أن المعية تختلف تبعًا للإطار والإشارة، وليس ثمة معية مطلقة كما ادعت النظرية المطلقة في الزمان"[4]، "فالتواقت المطلق غير موجود، ولكل جملة زمن خاص بها تشير إليه الساعات الموضوعة في أماكن متفرقة"[5]، ومن الممكن أن يمر من الزمن ساعات محدودة بالنسبة لشخص يعيش على الأرض، بينما تمر سنوات بالنسبة لشخص آخر يوجد في نظام مرجعي ثان، كأن يعيش على كوكب آخر، وبالطبع تبعًا لعامل السرعة، أي تبعًا لاختلاف سرعة النظام المرجعي"[6]، "فالساعة الملصقة بالجسم المتحرك تسير بسرعة أبطأ من سرعة الساعة الساكنة، والساعة تؤخر كلما زادت السرعة"[7]، ولهذا فلا تواقت ولا آن كلي، أو بينهما. وكذلك المكان فلا مكان مطلق، ولا هو بالوعاء الاثيري، فلو مثَّلنا المكان بالمسطرة لرأينا أن طولها عند رجلين مثلًا يتغير تبعًا للسرعة التي لهما "والثوب الذي طوله متر واحد بالنسبة لشخص قد

[1] - ص ١٥٩ المنهاج التجريبي و تطور الفكر العلمي
[2] - ص ٧١ نقد العقل المجرد
[3] - ص ٥٩٨ نفسه
[4] - ص ١٣٤ الزمان الوجودي
[5] - ص ١٧٦ النسبية
[6] - ص ٢٢ فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار
[7] - ص ١٩٥ النسبية

يصبح بطول بضع سنتيميترات بالنسبة لشخص آخر والجسم الذي يزن غرامًا واحدًا قد يصبح ذا وزن خيالي"[١].

قلت: نعم، ولكن كيف كان توحيد الزمان والمكان حسب نظرية النسبية لآينشتاين؟

فقال الشيخ: إن كان المكان أو الطول يتغير تبعًا للحركة، وإن كان الزمان هو الحركة، عندها وطالما يتعلق أحدهما بالآخر فهو الاندماج للزمان بالمكان ليكون معنا مصطلح "الزمكان" كإطار واحد لتحديد الأشياء، لا إطارين كما كان يظن، وبدخول الزمان في بنية الوجود من خلال هذا الدمج، أصبح الزمان كبعد رابع من أبعاد المادة، وأصبحت الأبعاد أربعة هم: الطول والعرض والارتفاع والزمن، وبناء عليه فالكون "الحقيقي هو كون رباعي الأبعاد"[٢]، والمكان الكوني هنا يمثل الشكل المنحني لا المستوي، أي إن الكون في كليته منحني.

قلت: نعم، وكثيرون من الفلاسفة، هم الذين تصوروا اتحاد المكان بالزمان، و"برجسون" يقول: "ويكفي للانتقال من إحداهما إلى الآخر أن نستبدل بكلمة "التجاور" التي تميز المكان بكلمة "التعاقب"[٣] التي تميز الزمان، ولقد قال هيجل: "المكان يتكون من حقيقة الزمان"[٤]. فإذا اعتبرنا النقطة التي هي "الآن" من الزمان، كبيرة كبرًا لا متناهيًا، فهي عندها المكان، وهذا معناه أنها قد اتخذت صورة التوالي أو "التعاقب"، بدلًا من التتالي أو "التجاور"، والتوالي معناه الزمان"[٥]، و"شبنجلر" اعتبر هو الآخر "المكان قطعة من الزمان المتحجر"[٦].

---

[١] - ص ١٦١ المنهاج التجريبي و تطور الفكر العلمي
[٢] - ص ٢٠٢ فلسفة العلم – الصلة بين العلم و الفلسفة
[٣] - ص ٦ الفكر و الواقع المتحرك
[٤] - ص ١٨ الزمان الوجودي
[٥] - ص ١٨ نفسه
[٦] - ص ١٢٤ نفسه

فقال الشيخ: صحيح، والمهم في هذه المسألة، أنه سواء كان اتحاد الزمان بالمكان عن طريق القياس المنطقي أو عن طريق الرياضة، فالناتج ككلية الزمان والمكان، أن الكون هو الزمكان، أي ما قبل وجود الكون فلا زمان، وهو المعني بالعدم، و"ليبنتز" يرى أن الزمان تابعًا للأشياء، وليس سابقًا عليها، و"ابن حزم" يقول: أن الزمان مقياس الوجود "ولما كان العالَم غير مفارق للزمان، والزمان له أول، فكذلك العالم له أول"[١]، و"الكندي" يقول: "ولمَّا كان الله علة العالم، فهو متقدم عليه بالذات لا بالزمان، لأنه لم يكن قبل العالم زمان"[٢]، ولقد قال "أوغسطين": "أن الله يسبق الزمان ليس بالزمان بل بالأزلية التي هي حاضر لا ينتهي"[٣].

قلت: نعم، فإذا كان لا زمان بلا حركة، ولا حركة دون ما يتحرك، إذًا كيف يكون زمان قبل الوجود؟ هذا محال، ولقد صدق الرسول صلى الله عليه وسلم، حيث قال: "كان الله ولا شيء معه". فالمنفي هو الشيئية، من حيث أن العدم هو اللاشيء ولقد قال "أفلاطون" في "طيماوس": أن الزمان صنعه الصانع مع السَموات، "حدث مع الفُلك"[٤]، أو قل هو الفُلك إن كان الفُلك هو الكل، كل العالم.

ثم أردفت: نعم، ولكن ما الذي يعنيه البعد الرابع حياتيًا، وهل لنا أن نعيشه بالفعل؟

فقال الشيخ: إن "معنى البعد الرابع أن المستقبل موجود الآن، وكل ما نفعله عبر حياتنا، هو أن نتحرك خلال الوجود المتواصل الرباعي الأبعاد، وأن نطِّلع تدريجيًا على قطاعاته المستعرضة الثلاثية الأبعاد"[٥]، وليس هذا فحسب، بل وبهذا البعد أيضًا يكون لنا السفر إلى الماضي وأينما كان، فالسجين الموجود مثلًا وراء القضبان، يمكنه أن يسافر "عبر البُعد الرابع، أي

---

[١] - ص ١٤٦ الزمان في الفكر الديني و الفلسفي القديم
[٢] - ص ١٤٧ نفسه
[٣] - ص ١٣٩ نفسه
[٤] - ص ٢٢٩ طيماوس
[٥] - ص ٢٠٢ فلسفة العلم – الصلة بين العلم و الفلسفة

الزمان ويرجع القهقرى على خط الزمن إلى ذلك اليوم الذي كانت فيه هذه البقعة التي بني عليها السجن عبارة عن أرض عارية، فبإمكانه أن يبقى في الزمان الماضي، الزمان الذي لم يكن فيه هذا السجن ولا هؤلاء القضاة الذين يطاردونه!"[١]. ولكنه من الصعب، بل من المستحيل علينا، تصور هذا العالم تصورًا شخصيًا حسيًا، لأننا اعتدنا على العيش في مكان أوقليدي ذي ثلاثة أبعاد، والمعادلات الرياضية وحدها هي التي تثبت إمكانيه وجوده وخصائصه"[٢]، و"جون كيمني" يقول كمثال حيوي: "فلو كان اختفاء بعض الكائنات عن ناظرنا، ثم ظهورها خارج الغرف المغلقة أمرًا شائع الحدوث"[٣]، لكان هذا برهانًا على صحة رفضنا لتحديد الأبعاد بثلاثة أبعاد فقط، ولبيان تفاوت الزمن تبعًا لاختلاف الكائنات في طبيعتها وسرعتها قال الله عز وجل: "تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة فاصبر صبرًا جميلًا إنه يرونه بعيدًا، ونراه قريبا"[٤]، "يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة مما تعدون"[٥]. وبهذا الصدد علينا أن نعلم أن النظرية النسبية مبنية بالأساس على افتراض "أن سرعة الضوء هي الحد الأقصى لكل سرعة ممكنة"[٦]، وإذا ما تم الحصول على سرعة أكبر من سرعة الضوء فستنهار كليًا نظرية آينشتاين، ويظهر أن العلماء ما زالوا لم يتوصلوا إلى ذلك"[٧] حتى الآن.

قلت: ولكن إن كان التفاوت الزمني موجودًا بين الاقتطاعات، فكيف لنا بناء المتصل فيما بينها، أو من خلال المنفصل الذي بحوزتنا؟

فقال الشيخ: إنه من أجل ربط إدراكنا بالمتصل، كانت مثلًا معادلات "لورينتز" للتحويل. فتحويلاته جعلت "القوانين الفيزيائية متماثلة في كافة

---

[١] - ص ١٩٦ المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي
[٢] - ص ١٩٢ نفسه
[٣] - ص ٩٩ الفيلسوف والعلم
[٤] - المعارج ٤ – ٧
[٥] - السجدة ٥
[٦] - ص ٧٠ المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي
[٧] - ص ١٧١ نفسه

الجمل العطالية"[1] أو الاقتطاعات، وهي التي جعلت "معادلات "ماكسويل" تتطبق في كافة الجمل العطالية"[2]، وقد اقترح "مينكو فسكي" استخدامها "لترجمة اختلاف وجهات نظر المشاهدين في الجمل المختلفة، كي يحصلوا جميعًا على "مجال ثابت لا يؤثر في قيمته النهائية اختلاف المقاييس المكانية والزمانية التي يلجأ إليها كل منهم"[3]، وبهذا يكون اتصال المبادئ الناتجة عن الاقتطاعات المختلفة أو المنفصلة، وبهذا لا بغيره يكون الزمان العام.

---

[1] - ص ١٨٠ النسبية

[2] - ص ١٨٨ نفسه

[3] - ص ٢٣٩ نفسه

- الزمان والمنشأ الحسي:

قلت: نعم، ولكن ما رأيك يا شيخ إن حدثتنا عن كيف كان الزمان عند الإنسان، طالما لا معقول للإنسان حسب رأيك قبل التجربة؟ أم "أن الدهر أو الزمان والخلاء أو المكان قائمان في فطر العقول بلا استدلال؟"[1] أو بلا تجربة.

فقال الشيخ: لا، فالزمان والمكان ليسا من شؤون الفطرة، وإن كانا كعلم، وهما كذلك، فمن المحال أن يولد الإنسان، وهو العالم، وإن كان الزمان كما قال أرسطو، كأبسط ما يقال هو مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخِّر، وإن كان الطفل في الأسابيع الأولى من ولادته لا يعي العالم الخارجي إلا ككل مبهم غير متجزئ، فكيف له إذًا إدراك المتقدم والمتأخر، وهما شرط وجود الزمان كمعقول في الذهن؟ وإن كان تقدير المسافة بين العين والأشياء، أو المسافة بين الأشياء بعضها وبعض، يعتمد على الخبرة لا على العين، فكيف للطفل إذًا أن يولد وهو على حكم خبرة لم يدرِكها بعد؟ فالزمان كما يقول الله عز وجل، هو الناتج عن التجربة التي ما بين الإنسان وثبات المتحرك على حركته المستمرة، وإلا فلا "آن" يمكن إيجاده مع الزمان، ولقد قال تعالى: "هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورًا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب، ما خلق الله ذلك إلا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون"[2]، كما قال: "وجعلنا الليل والنهار آيتين، فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلًا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وكل شيء فصلناه تفصيلا"[3]. فمن حركة القمر الثابتة حول الأرض تبعًا للبروج، ومن حركة الأرض الثابتة حول الشمس، كان وجود "الآن" الذي تكون منه الزمان، وبهذا كان الليل كـ آن والنهار كـ "آن"، والشهر كـ"آن" والفصل كـ"آن"، والسنة كـ"أن"، ومن هذا الأساس كان لنا مفهوم السنين كتراكم

[1] - ص ١٦ الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم
[2] - يونس ٥
[3] - الإسراء ١٢

للآن، ومنه أيضًا كانت الأجزاء اللامتناهية للآن، ومن ذلك كله كان لنا فكرة الزمان الأرضي العام، ولقد قال أفلاطون على طريقته: "ولكي يصبح الزمان معدودًا أوجدت النفس الكلية الليل والنهار، ومنها ظهر العدد، وهكذا أصبح بالإمكان قياس الزمن"[1]، و"إخوان الصفا" قالوا من وحي القرآن: "أن كرور الليل والنهار حول الأرض دائمًا يحصل في نفس من يتأملها صورة الزمان كلها، ويحصر فيها صورة العدد، من تكرار الواحد، فالزمان ليس سوى جملة السنين والشهور والأيام والساعات، تحصل صورتها في نفس من يتأمل تكرار كرور الليل والنهار حول الأرض دائمًا"[2]، ولو عدنا إلى الألفاظ الأخرى المستخدمة للتعبير عن الزمان لوجدنا أن "الأزل" كتعبير مجرد معناه انعدام إدراك بدء حركة الشمس أو القمر، و"الأبد" ليس إلا الإدراك عن طريق القياس إلى لانهائية كرور الليل والنهار في المستقبل، بل ومن النوم والموت كان تصور الإنسان للعدم، حيث لا شمس ولا قمر أو لا زمان عند الموت أو النوم، فالقمر والشمس والأرض هم الأساتذة الذين علمونا الحساب وبالتالي الزمان.

[1] - ص ١٢٠ الزمان في الفكر الديني و الفلسفي القديم
[2] - ص ١٢٥ – ١٢٦ نفسه

- العقل والتجربة:

قلت: التجربة إذًا هي الأساس لكل معقولاتنا التي نملكها، أليس هذا ما أردت قوله يا شيخنا فيما استعرضناه عن المبادئ والرياضة والزمان والمكان؟

فقال الشيخ: نعم، هذا صحيح، وبالتجربة تكون المساواة بين العقل والفعل المعرفي، أو بين العقل وكلية الإنسان، وبها كان لنا إصلاح وترميم فجوات الإدراك الحسي، وبها أيضًا قد أصبح هذا الإدراك قادرًا على تجاوز طبيعته لاستيعاب المتصل وإدراكه، ونتائجها لا بد أن تكون موضوعية، لأنها دومًا وأبدًا تطرح ما لديها للامتحان ضمن مقولتي الصدق والكذب، أمام كل من أراد الامتحان، وبالتنبؤ الذي لا معنى له دون التجربة يكون ربط العلم بالمنفعة، فالتجربة هي الأساس والأصل لكل معرفة صحيحة، إنها "وسيلة المعرفة والوصول إلى الحقيقة"[١].

قال بركات: ولكن التجربة كما يقول "أميل بوترو" "تعتبر ضربًا سافلًا من المعرفة، ومن الحق أن نقول أن التجربة العامية لا يمكن أن تؤدي إلى معرفة يقينية"[٢]، واليقين الناتج عنها قاصر ولا يتسم بالشمول، لأنه محدود بالمدرَك الذي لها، و"بوان كارييه" يرى أنها عاجزة عن أن تصبح معيارًا شاملًا لكل معرفة"[٣]، فهي مثلًا لا تستطيع أن "تبين لنا ما هي الهندسة الأصدق"[٤] من بين الأنساق المختلفة أو المتباينة، "والمنهج التجريبي له نطاق وميدان خاص لا نستطيع أن نستخدمه في مختلف الحالات"[٥]، "وبقدر ما يتصرف الناس تصرفاً تجريبيًا، أي في ثلاثة أرباع أفعالهم – كما يقول ليبنتز – فهم لا يتصرفون إلا كما تتصرف الحيوانات"[٦]، فالحيوانات وطالما لا

---

[١] - ص ٧٧٧ من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية

[٢] - ص ١٠٦ فلسفة كانط

[٣] - ص ٣٥ فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار

[٤] - ص ٣٦ نفسه

[٥] - ص ١٣١ المعرفة بلغة الفطرة

[٦] - ص ٩٨، ١٣١، ١٣٢ المونادولوجيا

معرفة لها بالمبادئ الأبدية أو الحقائق والبراهين فهي لهذا تجريبية، ولهذا يرى "ديكارت" أنها بعيدة كل البعد عن الفكر والشعور"[١]، ومن مقارنة التجربة باليقين اعتبرها الأداة الثالثة للوصول إلى المعرفة اليقينية"[٢]. وبالنتيجة فليس للإنسان إلا المنهج الاستدلالي إن أراد اليقين المطلق، فالاستدلال هو البرهان الذي يبدأ من قضايا يُسلَّم بصحتها، ويسير إلى قضايا أخرى تنتج عنها بالضرورة، دون اللجوء إلى التجربة"[٣] التي قد تكلفنا الكثير الكثير من الجهد والوقت والأموال والأدوات"[٤].

فقال الشيخ: إن المنهج التجريبي مكلف، نعم، ولكن لا أنفع منه، وليس له أن يقول بحقيقة مطلقة الشمول على كل الكون، هذا صحيح، ولكن لا يقين يخص الاقتطاع إلا اليقين التجريبي، وطالما المعرفة سعي دائم لاتساع الاقتطاع، إذًا بهذا الاتساع فقط يكون الوصول الشرعي إلى الشمولية، وإلا فهي المغامرة التي لا تسمن ولا تغني من جوع، والإدراك التجريبي هو الإدراك الفاعل البعيد كل البعد عن المعرفة السلبية، ولقد كان "بيكون" يقول: "لا ينبغي أن نقف مكتوفي الأيدي منتظرين أن تعلمنا الطبيعة قوانينها، بل ينبغي أن نكثر من سؤالها، وأن نرغمها على الإجابة"[٥]، وليس لنا هذا إلا عن طريق التجربة.

قلت: ولكن "كنط" كما أرى قد تجاوز الحسيين أو التجريبيين والعقليين على السواء، بحيلة جد بارعة حيث قال: "الإدراك العقلي بغير إدراك حسي يكون خواء، والإدراك الحسي بغير إدراك عقلي يكون أعمى"[٦]، أي لا بد تجربة حتى تكون واعية أن تهتدي بما للعقل من مبادئ قبلية، وما رأيك بهذا؟

فقال الشيخ: لقد قلنا من قبل: أنه لا شيء في العقل إلا وهو ناتج عن التجربة، فليس من مقولات قبل تجريبية، أما "كنط" فقد قال: أن هنالك ثلاثة

---

١ - ص ١٢٢ نفسه. هامش

٢ - ص ٣٧ جورج مور

٣ - ص ٨٢ مناهج البحث العلمي – بدوي

٤ - ص ١٨٣ تكوين العقل العلمي

٥ - ص ١٥٤ فلسفة كانط

٦ - ص ٧٨٤ المنطق نظرية البحث

مبادئ تنظِّم التجربة وتجعلها ممكنة هم: "مقولات الجوهر والعلة والتفاعل أو الاشتراك"[١] . "وهي كلها مبادئ عقلية"[٢] فالتجربة برأيه ليست هي الأصل في إمكان قيام تلك المقولات أو التصورات الذهنية بل العكس هو الصحيح"[٣]. وبناء عليه فقد قال أن موضوع المعرفة لن يكون موضوعًا إلا عندما يدخل في المقولات، وأن المعرفة غير ممكنة إلا بانتظام ظواهر الأشياء بنظام العقل ومبادئه، وما هي إلا "وليدة فعل الذهن في الأشياء لا العكس"[٤]. وبهذا يكون "كنط" قد صادر سلفاً على موضوع التجربة، وانحاز للمبادئ العقلية، وبهذا يقول أيضًا: "إذا أسقطنا كل فكر أو المقولات من المعرفة التجريبية، فعندئذ لا تبقى أية معرفة بأي موضوع أما إن كان العكس فأسقطنا جميع الزكانات فإنه يبقى دائمًا هناك شكل الفكر، المقولات"[٥] بل وحتى مستقبل المبادئ العقلية قد أصبح وهو المأسور، من حيث أنه لا مبادئ ولا مقولات بعد الذي عرفه وهذا خطأ ليس باليسير، أما من حيث أن التجربة لا تستطيع الفصل بين الأنساق الهندسية أو بين النظريات فإني أقول: أنه لا نظرية صورية إلا وهي على الحياد، ولا سبيل إلى نقلها نحو الصدق الموضوعي إلا بالتجربة، وإلا فسوف تبقى على الصدق الصوري الذي مقارنة بالواقع لا هو بالصادق ولا بالكاذب، وبحضور ما يسمى التطابق بين النظرية والواقع، يكون حضور التجربة، التي لها الكلمة الفصل للحكم على نظرية ما بأنها صادقة أو كاذبة.

قلت: صحيح، وهذا ما تحدثنا عنه من قبل، ولكن ما هي خطوات المنهج التجريبي؟

فقال الشيخ: إن للمنهج التجريبي عند أصحابه ثلاث خطوات رئيسية، الأولى: هي ما يعرف بالملاحظة أو المشاهدة التي تشمل الوصف والتعريف والتصنيف، وليس للإنسان هنا أي دور فاعل، بل ولا له من فعل لتفسير أي

---

[١] - ص ٩٧ كانت
[٢] - ص ١٣٦ فلسفة كانط
[٣] - ص ٨٢ كانت
[٤] - ص ١٩ ــ ٢٠ نفسه
[٥] - ص ٠١ ٣ نقد العقل المجرد

شيء، وكل فعله الإيجابي محصور في إمكانيه إدراكه للظاهرة موضوع البحث، وتحديدها ضمن ما يسمى المنفصل أو الاقتطاع، وهنا تدخل الرياضة كوسيلة امتداد حسية شأنها شأن التلسكوب وإلى ما هنالك من الأجهزة التي يستعين بها الباحث.

أما الخطوة الثانية: فهي ما يعرف بوضع الافتراضات أو التفسيرات، ومن ثم امتحانها، وهذه الخطوة هي لب المنهج التجريبي، بل إن التجربة هي هذه الخطوة ذاتها، والتجربة إما أن تأتي بعد اقتراح الفرض أو العلة، أو أننا نقوم بها بقصد إيجاد العلة، ومن ثم وضع القوانين التي تتعلق بموضوع البحث، والإنسان هنا ذا دور رئيسي وفاعل، لإحداثه تجارب غير مدرَكة، أو لا يمكن تكرارها في الطبيعة الخارجية، وبهذا التدخل يكون تنويع ظروف الظاهرة وتبسيط علاقتها مع الظواهر الأخرى انتهاء بالإكتفاء بالعلة التي تكفل التنبؤ والتكرار، وما لوائح "بيكون" و"مل" إلا لإيجاد وجوه الفعل أو التجريب في العثور على العلة، وتلك هي طبيعة الاستقراء.

والخطوة الثالثة: تأتي بعد مرحلة الحصول على القوانين الجزئية الناتجة عن الخطوة الثانية، وبهذه الخطوة يكون تنظيم القوانين الجزئية لإدخالها في نطاق أعم للحصول على القانون العام أو الكلي، وهذا القانون لا بد سيصلُح لأن نستخلص منه قوانين فرعية بواسطة الاستدلال، وهنا يدخل المنطق كوسيلة، طالما هو الميزان في استخدام ما نعقل بشكل صحيح، تبعًا لمبدأ عدم التناقض والهوية مع النظرية وإلى ما هنالك، والشرط الذي لا بد منه هنا هو كون بنية هذا المنطق ناتجة ومرتبطة بالنظرية التي تم تقريرها.

ـ المتصل وإيجاد المنفصل:

قال الشيخ: نعم، ففي اللغة العادية "نستعمل كلمة "متصل" كوصف لشيء لا انقطاع فيه"[١]، فالعالم كل متصل، ولقد أصبح مألوفاً لنا القول: "بمادة ما بين الكواكب، فعلماء الفلك كانوا يقولون فيما مضى: فراغ ما بين الكواكب" ولقد أصبح قولهم هذا ضربًا من الخرافة، فقد لاحظ علماء الفلك حديثاً، أن نوعًا من الغمام في غاية التخلخل يشغل الفضاء حتى في أبعد المسافات التي تفصل ما بين النجوم، غير أن هذا الغمام مهما بلغ تخلخله، لا بد من أن يثبت وجوده في هذا المجال الذي تقاس فيه المسافات بالسنين الضوئية"[٢]، و"ليبنتز" يقول: "كل ما في الطبيعة ملاء"[٣]، وكل "الأشياء مرتبطة ببعضها البعض نتيجة لامتلاء العالم، وكل جسم يؤثر على كل جسم آخر تأثيرًا يقل أو يكثر حسب مسافة البعد بينهما، كما يتأثر تبعًا لذلك برد فعله"[٤]، و"كوبر نيق" يقول: أن نظام "النجوم وأحجامها وكراتها والسماء ذاتها، كل ذلك يشكل كلًا مرتبط الأجزاء، بحيث لا يمكن لأي شيء أن يزحزح من مكانه دون حدوث فوضى في الكون بأجمعه"[٥]، "فالمتصل واقع وحيد، ليس فقط لأن أجزاءه متجاورة متلاحمة، بل لأنها أيضًا مشدودة إلى بعضها بقوة"[٦]، ولنتأمل مثلًا في الأرض وعلاقتها مع الكل، فالأرض كما هو معلوم "ليست سوى فرد من أفراد المجموعة الشمسية، وأن هذه الأخيرة ليست سوى فرد من أفراد المجموعة المجرية، وأن هذه الأخيرة ليست سوى فرد من أفراد مجموعة المدن النجومية التي في الفضاء"[٧]، والمجموعات الشمسية هي الأخرى كثيرة، و"برجسون" يقول: "ولا ريب في أن هذه المجموعات ليست مستقلة بعضها عن بعض تمامًا، فإن شمسنا تشع الحرارة

---

[١] ـ ص ١٢٥ المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي
[٢] ـ ص ٥٥ ــ ٥٦ من الذرة إلى النجم
[٣] ـ ص ٩٣ المونادولوجيا
[٤] ـ ص ٩٤ نفسه
[٥] ـ ص ٨ المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي
[٦] ـ ص ١٢٦ نفسه
[٧] ـ ص ٣٧ ج٢ الإنسان روح لا جسد

والضوء فيما وراء أبعد الكواكب، هذا إلى أن مجموعتنا الشمسية بأسرها تتحرك في اتجاه معين، إذًا فهناك صلة بين العوالم"[١]. وبناء عليه فإن جميع "الكائنات قريبها وبعيدها لها تأثير على الحياة، أقربها القمر ثم الكواكب، ثم الشمس ثم النجوم في المجرات، وذلك بواسطة الجاذبية والمغناطيسية والكهرباء والضوء والحرارة وضغط الهواء"[٢]، "ولهذا فلا بد أن يتأثر جسمنا بالتغيرات التي تلحق جميع الأجسام الأخرى"[٣]، ويترتب على هذا أن يشعر كل جسم بكل "ما يجري في العالم"[٤]، "ولهذا أيضًا فلا بد أن يتأثر جسمنا بالتغيرات التي تلحق جميع الأجسام الأخرى"[٥]. وبما أن العالم متصل بلا فجوات، فإن العالم أو "الطبيعة من جهة أخرى لا تعرف الانتقال المفاجئ، بل هي تنتقل من حالة إلى أخرى انتقالًا تدريجيًا يمر بكل الحالات المتوسطة"[٦]، ولو اقتربنا من البنية الميكرو فيزيائية كمثل أخير لرأينا أنه ليس "هناك ضمن هذه التجارب موضوع منعزل"[٧]، فالذرة "في علم الطبيعة يمكن تحليلها منطقيًا إلى إلكترونات وبروتونات أو كهارب موجبة وكهارب سالبة مع استحالة فصل هذه الأجزاء في الطبيعة الواقعة"[٨]، "لأن الطبيعة في الحقيقة لا تعرف الفراغ المطلق، فحركة الإلكترون ليست حركة منفردة في منطقة معزولة عن كل شيء، بل هي حركة وسط عدد هائل من الفوتونات، ومرتبطة بلا انقطاع بعمليات تبادلية من الإشعاع والامتصاص"[٩]، ولو "كان بإمكاننا أن نفحص الذرات تحت مجهر يكبر مليون مرة، لبدت كل واحدة منها بعرض ميلي متر واحد، ولتعذرت علينا كليًا رؤية النواة والإلكترونات

---

[١] - ص ٢٧٥ التطور الخالق

[٢] - ص ١٣٦ الحاسة السادسة والطاقة النفسية

[٣] - ص ١٣٦ المونادولوجيا

[٤] - ص ١٥٢ نفسه

[٥] - ص ١٢٢ نفسه

[٦] - ص ٦٨ أبحاث جديدة في الفهم الإنساني

[٧] - ص ١٩٠ فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار

[٨] - ص ٤٨ المنطق الوضعي

[٩] - ص ٢٨٩ فلسفة المصادفة

التي هي 10,000 مرة أو 100,000 أصغر من ذلك، ويصبح بوسعنا أن نقول: يا للعجب! أليست الذرة التي هي مادة الكون مصنوعة إلا من فراغ"[١].

وبعد أن ضحك بركات بسخرية قال: نعم، فقد انصفتَ والله! ولكن وطالما قلت بأن المتصل هو الواقع الأكيد للعالم أو بوحدة الوجود المادي، إذًا فكيف لك القول بالاقتطاع المعني بتحصيل الواحد المنعزل بذاته عن كل شيء؟ فهذا عين التناقض، ولعدم الوقوع في هذا التناقض المزري قال "هيجل": "ليس في وسع أي جزء من الأجزاء أن يتحدد اللهم إلا بفضل علاقته بالكل، وتبعًا لذلك فإن كل شيء إنما هو في صميمه ما ليس هو"[٢]، وعندها فلا اقتطاع له إعطاء الهوية، أو طالما هو المنفي بالكل، و"هيرقليطس" احتج بالتغير لبيان عجز الاقتطاع، حيث قال: "بأن كل شيء يسيل ويمضي وبأن المرء ليس في وسعه أن يستحم مرتين متعاقبتين في نفس الماء"[٣]، و"أفلاطون" يروي لنا ما سوف يحدث لو أننا قلنا بوجود الواحد، يقول: الواحد "في ذاته"[٤] غير موجود، "لا يوجد الواحد البتة"[٥]، "لأنه يستحيل أن يكون شيئاً في شيء ولا يحيط هذا الشيء"[٦]، وعندها لن يكون الواحد واحدًا بعد، وإنما إثنين"[٧] أي أن الواحد بذاته أو المنفصل لا وجود له، حتى من الوجهة النظرية أو المنطقية، لأن الاقتطاع أو التحديد يعني إيجاد حد مشترك بين اقتطاعين، فإذا كان الحد مشتركاً فكيف يكون التحديد؟ أم أنه سيساوي الحد والمحدود؟! وبذلك يقول "ديوي": إن الحدود "من شأنها أن تعمل عملين في وقت واحد، فهي تعين الخطوط الفاصلة، ثم هي تصل شيئاً بشيء، وبهذا لم يكن لأي حد قوة منطقية إلا من حيث هو متميز عن غيره من الحدود، ومتصل بغيره من الحدود في آن واحد"[٨]، وتبعًا لهذا نراه يقول: أن

---

[١] - ص ٢٧ من الذرة إلى النجم

[٢] - ص ١٥٢ هيجل

[٣] - ص ١٩١ – ١٩٢ مشكلات ما بعد الطبيعة

[٤] - ص ١٥٦ البرمنيدس

[٥] - ص ٢٠٢ نفسه

[٦] - ص ١٨٥ نفسه

[٧] - ص ١٨٦ نفسه

[٨] - ص ٥٥١ المنطق نظرية البحث

"تحديد ذاتية الشيء وتمييزه عن سواه مستحيل التحقق تحققًا كاملًا في البحث الوجودي، لأن ظروف الوجود الخارجي لا تقيم نسقًا مقفلًا"[١]، كما أنه من المحال "علينا أن نميز الشيء الذي نشير إليه بكلمة "هذا" من بين عدد لا حصر له من أشياء أخرى ممكن أن يشار لها بهذه الكلمة الإشارية نفسها"[٢]، أما "بوان كاربيه" فقد نفى الاقتطاع من فكرة تداخل العلل، ليقول: "أيحق لنا أن نتكلم في ظاهرة من ظواهر الكون ما دام كل جزء من أجزاءه متصلًا بكل جزء آخر برباط التضامن؟ إن أية ظاهرة من الظواهر لن تكون نتيجة سبب واحد، بل نتيجة أسباب غير متناهية في العدد"[٣].

وقبل أن يتمم بركات كلامه قهقه الشيخ عاليًا ليقول بعدها: ولكن كيف لك ربط الاقتطاع بالواحد بذاته، وقد أنكرنا من قبل وجود الواحد بذاته، أو الواحد المطلق كموجود في العالم، حيث نسبنا الواحد أو الاقتطاع لمستوى الإدراك والغاية أو المنفعة، أو تبعًا لقدرتنا على تتبع العلل وإلى ما هنالك. ثم لمَ لمْ تستعرض بأمانة بقية آراء الذين قالوا باستحالة الاقتطاع؟ فهل قالوا بهذه الاستحالة على الإطلاق؟ لو فعلوا ذلك لكان قولهم صريحًا في الدعوى إلى إيقاف العلم، وها هو "جون ديوي"! فبعد أن قال باستحالة الاقتطاع المطلق، قال بتحديد الموضوع، فتحديد الموضوع أو الاقتطاع حسب رأيه، "إنما هو قول نسبي يختلف باختلاف الغاية الموضوعية التي يقيمها أمام البحث موقف معين بما فيه من إشكال يتطلب الحل"[٤]، و"بوان كاربيه" "يجعل من المعرفة الإنسانية اختيارًا واقتطاعًا حسب ما هو ملائم وميسر للحدود والإمكانيات الإنسانية"[٥]، والعقل حسب تعبير برجسون كالحواس "يلتقط بين حين وحين، من الصيرورة المادية مناظر فورية وثابتة"[٦]، وإدراكنا كما يقول: "أنه يقص من المكان المتصل أجسامًا يختارها على نحو من شأنه أن يجعلها قادرة على

[١] - ص ٦٤٠ نفسه
[٢] - ص ٣٩٨ نفسه
[٣] - ص ١٦٨ – ١٦٩ الحاسة السادسة والطاقة النفسية
[٤] - ص ٣٧٠ المنطق نظرية البحث
[٥] - ١٧٦ فلسفة المصادفة
[٦] - ص ٣٠٩ التطور الخالق

أن تعامل كما لو كانت ثابتة أثناء النظر فيها"[١]، والعقل حسب رأيه لا يتصور في وضوح إلا المنفصل"[٢]، و"آندريه لالاند" يرى أن "منهج الاقتطاعات المتوالية، هو عبارة عن تفكيك بالفكر للوقائع التي نبحث عن علتها"[٣]، وبما أن العلل لا غاية لها، فإن "دراسة الفرد لا تكون بعزل عناصره، وإنما بتحديد ارتباطاته المتعددة مع غيره، أو عن طريق ربطه بالنسيج العام الذي يتداخل معه"[٤] حتى أننا كمثل نقول "عن المسرحية أو النغم أنه كيان واحد لما بين أجزائه الكثيرة من روابط وعلاقات"[٥]، أي: إن اقتطاعاتنا "مصطنعة"[٦]، اقتطعها عقلنا من الحركة اقتطاعًا"[٧]، بل ومعطيات الواقع "لا تكون أجزاء من المعرفة الإنسانية، إلا إذا أجريناها في الطريق المؤدية إلى تحقيق أغراضنا، وإلا لما كان هنالك ما يسوغ أن نختار من أمور الواقع شيئاً ونزع منه شيء، وإلا كان كل شيء في العالم الخارجي عندنا ككل شيء آخر، نتلقاه ونحن صاغرون لا ندري ماذا نصنع بها فيما يكتنف حياتنا من مشكلات"[٨]، والعلم بالنتيجة هو الذي "يعزل من جماع الواقع ما يعنينا منه"[٩]، "وأرسطو يقول: إذا كان عقلك لا يثبت عند شيء، فبأي شيء يتمايز صاحب عقل كهذا عن النبات"[١٠]. وبالنتيجة نقول: أن الاقتطاع لن يكون عند الإنسان عن عشوائية بلا معنى، فالمنفعة منارة تهدي إرادتنا في كل تحديد للاقتطاع موضوع البحث، كما أن تحديده تابع لمستو الإدراك الذي نملكه كما هو تابع لأبعاد العلة التي نبحث عنها من أجل التفسير أو التسخير، ولو نظرنا فيما تعنيه العلاقات بين الفروع العلمية بعضها مع بعض، لرأينا أنها هي الأخرى ستتجمع تحت لواء المتصل، للتعبير عن المتصل، وبقدر ما يكون لدينا من

---

[١] - ص ٧٥ الفكر واالواقع المتحرك
[٢] - ص ١٨٠ التطور الخالق
[٣] - ص ٤٤ العقل والمعايير
[٤] - ص ٣٠٧ فلسفة المصادفة
[٥] - ص ٥٢ المنطق الوضعي
[٦] - ص ٥٢ العقل والمعايير
[٧] - ص ٣٠ الفكر والواقع المتحرك
[٨] - ص ٤٠ المنطق نظرية البحث
[٩] - ص ١٥٢ الفكر والواقع المتحرك
[١٠] - ص ٢١ مشكلات ما بعد الطبيعة

تقدم معرفي، يكون لدينا الوصول إلى اتحاد العلوم بكافة أصنافها، ولقد تم أخيرًا وبشكل فعلي "توحيد قوانين سقوط الأجسام وقوانين "كبلر" في قانون الجاذبية العام، كما تم توحيد قوانين الضوء في قوانين الظواهر الكهرو مغناطيسية من جهة وفي الميكانيكا التموجية من جهة أخرى"[١]، "والفيزياء مثلًا أصبحت مندمجة في الرياضيات، والكيمياء مرتبطة أشد الارتباط بالفيزياء والرياضيات معًا، مثلما أن البيولوجيا ملتحمة إلى حد كبير بالكيمياء"[٢]. والمتصل الذي يعني التاريخ المعرفي يجب أن يمتد هو الآخر إلى الأمام وإلى الخلف، وأعمال "مدام كوري" ما كانت ممكنة دون الاكتشاف الذي قام به "بكرل" حول إشعاعية الأورانيوم"[٣]، و"ماخ" يقول: "يجب على العالِم أن يضع معرفته أمام الأجيال اللاحقة حتى لا تنتهي المعرفة بانتهاء العالِم. وهذا يعني أن خاصية الاتصال من أدق خصائص المعرفة العلمية"[٤]. ومما يعنيه المتصل أصبح العمل العلمي "عملًا جماعيًا، تعاون بين العلماء النظريين، تعاون بين التقنيين، ففي المدينة العلمية المعاصرة لا يوجد عمل نظري منفصل عن عمل تقني"[٥]، وكل مجال أو اقتطاع لا بد يدفعنا إلى اقتطاع آخر يليه، دون أن يلغي المتقدم قوانين السابق عليه، "فالفيزياء المعاصرة مثلًا لا ترفض الفيزياء الكلاسيكية تمامًا، وأن كل ما أحدثته هو مجرد تصحيح للمفاهيم والتصورات وفقًا لنتائج الأبحاث العلمية"[٦]، "والنظرية النسبية لا تتعارض مع الطبيعة الكلاسيكية، إذ أنها تعتبر الأفكار القديمة كأنها حالات خاصة تنطبق على شؤون الحياة العادية للإنسان"[٧]، بل "ومن الأمور المشوشة أن نقول أنه طبقًا لنظرية النسبية ليس هناك طول حقيقي"[٨]. وختامًا نقول: أن فكرة توحيد القوانين وفكرة اتصال

[١] - ص ٤٩ العقل والمعايير
[٢] - ص ٥٥ تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة
[٣] - ص ٦٣ مناهج البحث العلمي
[٤] - ص ٢٣ فلسفة العلوم – المشكلات المعرفية
[٥] - ص ٧٠ فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار
[٦] - ص ١٣٧ نظرية المعرفة العلمية
[٧] - ص ١٩٨ النسبية
[٨] - ص ٨٤ فلسفة العلم – الصلة بين العلم والفلسفة

فروع العلم وازدياد تداخلها بازدياد التطور، واتصال كافة أنواع العلماء وجهودهم ، ومتابعة البحث وراء العلل التي تصل الاقتطاعات بعضها ببعض، والاهتمام بتاريخ العلم للاستفادة منه، وتوسيع الاقتطاع شاقوليًا بتطوير الإدراك/، وأفقيًا بتوسيع الموضوع، كل ذلك لم يكن إلا من أجل التعبير عن متصل العالم، أو لتجاوز الإدراك بواسطة الاقتطاع أو المنفصل، أو لتجاوز التعبير بواسطة المنفصل عما هو متصل.

ـ الاستقراء والتجربة:

فقال بركات: ولكن إن كانت التجربة تعتمد على استقراء الواقع، وإن كان الاستقراء هو التعميم على ما لم يدرَك، إذًا فالتجربة ليست بذات حكم أو تعميم حقيقي، وبالحالين فليس لنا منها إلا الظن ولا شيء آخر.

قال الشيخ: ولكن لمَ تتناسى ما قلناه عن الاقتطاع؟ واعلم أن للاستقراء أهمية بالغة لمن أراد التعرف إلى ظاهرات العالم وأشيائه، وعندما أرَّخ "وليام هيويل" للعلم قال: "أن العلم يزدهر بطبيعة الحال خلال فترات أطلق عليها اسم "الفترات الاستقرائية"، أما فترات الجمود، فإنها التي تفصل بين فترتين استقرائيتين على امتداد الزمن"[1]، و"بوان كارييه" أيضًا ينظر إلى العلم "على أنه استقرائي في المقام الأول"[2]، فالاستقراء هو الفعل التجريبي الذي يجري على جزئيات العالَم أو أشياءه، "أو هو انتقال الفكر من الحكم الجزئي إلى الحكم على الكلي الذي يدخل الجزئي تحته"[3] وهو بذلك ينقلنا من ""وقائع نعرفها إلى وقائع نجهلها، هي التي نسميها نظريات"[4]، "فإذا شاهدنا مثلًا أن الشمس تشرق اليوم وغدًا وبعد غد، فإننا نشكل نظرية تقول بأن الشمس تشرق كل يوم. فالاستقراء إذًا ينقلنا من المحدَّد إلى العام"[5]، أي أنه "يتنبأ بما لم نكن نعرفه من قبل"[6]، والاستقراء قسمان: الاستقراء التام: وهو الذي يتم فيه استيعاب جميع الأجزاء موضوع البحث، والاستقراء الناقص: هو الذي تدرس فيه بعض الجزئيات أو أجزاء الشيء موضوع البحث، ومن ثم يكون التعميم.

قلت: ولكن ما هي المسلَّمات التي لا بد منها لقيام الاستقراء؟

---

[1] ـ ص ١٤ ظاهرة العلم الحديث
[2] ـ ص ٢٦ نظرية المعرفة العلمية
[3] ـ ص ١٩٠ ضوابط المعرفة
[4] ـ ص ٧١ الفيلسوف والعلم
[5] ـ ص ١٧٠ نفسه
[6] ـ ص ١١٢ نفسه

فقال الشيخ: إن للاستقراء مسلمات، هي التي تضفي الشرعية على ما يقوم به الاستقراء من تفسير، أو لما يقدمه من نظريات، والمسلمة الأولى تقول "بوجود نظام عام في الكون"[١]، ولو كان الكون عشوائيًا أو عبثيًا لا نظام فيه لما كان للاستقراء من حكم وتعميم. أما المسلمة الثانية فتقول: "إن ما كان صحيحًا في الماضي سيكون صحيحًا في المستقبل"[٢]، أي: أنه لقيام الاستقراء لا بد للتسليم بوجود "قانونين مهيمنين على ظواهر الطبيعة بصفة عامة هما: قانون العلية وقانون الاضطراد"[٣].

قال بركات: ولكني أراك يا شيخ، وكأنما قد هربت من اعتراضي على قيمة المنهج الاستقرائي؟! وعلى كلٍ فتعميماته برأيي ليست إلا "تعميمات من مرتبة دنيا"[٤]، وفي أحسن الأحوال "قد ينتهي الأمر بالاستقراء أن يتوصل إلى قضية عامة، لكن هذا أمر عرضي بالنسبة لنجاحه"[٥] ونتائجه دائمًا تفتقر إلى اليقين"[٦]، و"بوبر" يرى "أن الاستدلال الاستقرائي الذي ينتقل من القضايا الجزئية إلى القضايا الكلية التي تتسم بالعمومية ليس له ما يبرره، لأننا قد نتأتى إلى نتيجة كاذبة. ومن ثم فإنه يرفض تأسيس صدق القضايا على أساس صدق الجزئية، لأن وصف القضايا الكلية بصفة العمومية يتطلب منا أن نقوم باستقراء تام لكل الجزئيات الموجودة في العالَم وهذا مستحيل"[٧] والاستقرائية من جهة أخرى "لا تستطيع أن تضع حدًا لكمية المعلومات التي يجب أن نجمعها"[٨]. وبناء عليه، فمبدأ الاستقراء على حد تعبير "بوبر": "مبدأ زائد أي غير ضروري"[٩]، والأوربيون مثلًا ضلوا قرونًا عديدة لا يرون غير طائر البُجَّع الأبيض، "ومن الطبيعي أنهم استخلصوا من ذلك

[١] - ص ٢٦ نظرية المعرفة العلمية
[٢] - ص ١٨٢ الفيلسوف والعلم
[٣] - ص ١٩٨ ضوابط المعرفة
[٤] - ص ١٨٢ الفيلسوف والعلم
[٥] - ص ١٧١ نفسه
[٦] - ص ٢٧ نظرية المعرفة العلمية
[٧] - ص ٤٣ نفسه
[٨] - ص ٦٧ الاستقراء والحدس في التفكير العلمي
[٩] - ص ٤٤ نظرية المعرفة العلمية

استدلالًا استقرائيًا بأن كل البجع أبيض اللون"[1] ولكن ها نحن أمام برهان قاطع بأن هذا القانون العام على خطأ لأنه تم اكتشاف بجع أسود اللون في أستراليا، ويمكن مشاهدته الآن في عدة بقاع من الولايات المتحدة"[2]. ثم وهل لنا أيضًا إن استخدمنا الاستقراء للتعميم بأن كل البشر فانون؟ فكيف لنا هذا طالما لما ندرِك كل المستقبل ولا كل الماضي، وبالنتيجة فإننا كما يقول "رسل": لن "نستطيع الوصول إلى أية قضية عامة بالاستدلال الاستقرائي من القضايا الجزئية"[3].

فقال الشيخ: نعم، فالتعميم بالنسبة للاستقراء أو الفكر التجريبي مشروط بالاقتطاع الذي نتج عنه، ولكنه صحيح، وليس معيبًا القول أن كل البجع في أوروبا أبيض اللون لأن أوروبا بالنسبة للاقتطاع هي غير أستراليا أو الولايات المتحدة، بل وعلى الباحث التجريبي "أن يشك دومًا فيما يحصل عليه من نتائج"[4]، وبهذا لا بغيره يكون ضمان تقدم المعرفة، وعلى هذا الباحث أيضًا معرفة أنه لا حقيقة مطلقة في عالمنا، وكل ما نصبوا إليه هو السعي نحوها دونما توقف، وبهذا تميزت المعرفة التجريبية المفيدة عن المعرفة المزعومة التي لا طائل من ورائها.

---

[1] - ص ٣٨٨ فلسفة العلم – الصلة بين الفلسفة والعلم

[2] - ص ٢٣٧ الفيلسوف والعلم

[3] - ص ٢٦٦ فلسفة برتراند رسل

[4] - ص ٨٨ المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي

ـ من الفرض إلى النظرية:

قلت: وما رأيك يا شيخ إن حدثتنا عن كل مسيرة الاستقراء، ابتداء من الافتراض انتهاء بالقانون مرورًا بالنظرية؟

فقال الشيخ: حسن، وبادئ ذي بدء، يجب التمييز ما بين الفرض والنظرية والقانون، "فالفرض: احتمال مظنون من غير ترجيح وهو الخطوة الأولى، والقانون حقيقة علمية بلغت درجة اليقين بالبراهين القاطعة، وهو الخطوة الثالثة والأخيرة"[١].

قلت: نعم، ولكن هل من شروط خاصة حتى يكون الافتراض صحيحًا؟

فقال الشيخ: نعم، فالافتراضات الصحيحة مشروطة، فبعد ملاحظة الظاهرة موضوع البحث، والتفكير فيها عند إجراء التجارب الجزئية أو عند تجارب الرؤية والسبر، يأتي اقتراحنا للفرض المفسِّر لتلك الظاهرة، فالفرض هو العلة المقترحة، ولهذا "يجب أن يخضع لشرط أساسي هو: أن لا نضع من الفرضيات إلا ما يقبل التحقق الوضعي عاجلًا أو آجلًا، والفرضيات التي ليست من هذا النوع ليست وضعية"[٢] أو علمية، وعليه كما يقول آينشتاين أن يبدأ بالحقائق وينتهي بالحقائق"[٣]، كما "يجب أن يكون ممكن التطبيق على جميع الحالات المشاهدة"[٤]، وإلا فسوف نكون كأولئك "الذين أفنوا حياتهم في جدال عقيم لمعرفة كم من الملائكة يمكنهم الوقوف فوق سن إبرة"[٥]، فالافتراضات الصحيحة تنطلق من واقع معين ملاحظ، لا من تخيلات ولا من مجرد الربط بين أفكار، ويجب أن يكون الفرض خاليًا من التناقض، فلا يبدو

[١] ـ ص ١٤ ضوابط المعرفة.
ص ١٤٤ الفيلسوف والعلم.
ص ٤٤ المنهاج التجريبي وتطور العلم

[٢] ـ ص ٨٠ المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي

[٣] ـ ص ١٣٣ الفيلسوف والعلم

[٤] ـ ص ٢١١ ضوابط المعرفة

[٥] ـ ص ٣٨ تشكيل العقل الحديث

مناقضًا لقضايا معروفة"[١] الصدق، ولهذا فعلى واضع الفروض أن يكون عالمًا قدر الإمكان بالنظريات والفروض التي قيلت في الظاهرة موضوع بحثه وتجاربه، وأن يكون عالمًا بالحقائق اليقينية التي تم تقريرها عند العلماء. ومن أجل اقتناص الفروض وإيجاد العلة تجريبيًا أو موضوعيًا قام كل من "بيكون" و"مل" بوضع لوائح تحدد ما يجب فعله وسوف نسرد ما قاله "مل" من قواعد فهي كافية، لأن من ضمن أغراضها تجاوز فجوات لوحة "بيكون"، وقد أحصى "مل" خمسة طرائق سماها قواعد الاستقراء هي:

1 – النظر في الاتفاق: فإذا اشتركت حالتان أو أكثر من حالات الظاهرة موضوع الدرس، في أمر واحد، فإن هذا الذي تتفق فيه وحده جميع الحالات هو علة الظاهرة.

2 – طريقة الاختلاف: إذا كانت هناك حالتان تبدو الظاهرة في إحداهما ولا تظهر في الأخرى، وكانتا تشتركان في جميع الأمور سوى أمر واحد تنفرد به الحالة التي تبدو فيها الظاهرة، فإن هذا الأمر الذي تختلف فيه الحالتان المذكورتان هو علة الظاهرة أو نتيجتها أو جزء ضروري من سببها"[٢].

3 – النظر في الاتفاق والاختلاف معًا: "فتنظر إلى حالات الظاهرة، وتستخرج الظرف الذي اتفقت عليه الحالات، ثم تتأكد بدراسة أخرى من تخلُّف وجود الظاهرة، عند تخلف وجود هذا الظرف نفسه، مع وجود الظروف الأخرى"[٣].

4 – طريقة البواقي: "نظير ما لو كان لدينا ثلاثة أزواج من الأسلاك الكهربائية، ولها ثلاثة مفاتيح، فإذا عرفنا مفتاح الزوج الأول منها، ثم عرفنا مفتاح الزوج الثاني منها اتضح لنا بالبداهة أن الزوج الثالث للمفتاح الثالث،

---

[١] - ص ١٥١مناهج البحث العلمي – بدوي
[٢] - ص ٨١ المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي
[٣] - ص ٢٢٢ ضوابط المعرفة

يقول مل: اطرح من أي ظاهرة الأشياء المعروفة أنها معلولة لبعض علل معروفة، فيكون الباقي من الظاهرة معلولًا للبعض الآخر من تلك العلل"[١].

5 – طريقة التلازم في التغير: مثال ذلك إذا "ارتبطت زيادة الاشتعال ونقصه إلى حد الإنطفاء بالمفتاح المفروض ولم تحدث هذه الطريقة عن طريق تحريك المفاتيح الأخرى، كان ذلك دليلًا على أنه هو السبب الموصل لطاقة الوقود"[٢].

قلت: ولكننا كثيرًا ما نرى أن هنالك نظريات متعددة لتفسير ظاهرة واحدة، وقد تكون متضاربة فيما بينها، فكيف لنا معرفة النظرية الصحيحة من بين تلك النظريات؟

فقال الشيخ: نعم، واعلم بأن النظرية المطلقة أو التي تزعم اليقين المطلق هي نظرية مرفوضة، لأنها في أبسط الأحوال تعيق العلم من حيث أنها تحرم الشك في مرتباتها أو امتحانها، ولقد قال "ديوي": "أننا كلما أخذنا الفروض العلمية على صدقٍ لن يأتيه بعد ذلك باطل، ومن ثم فهي لن تتعرض لريبة مرتاب، أصبحت تلك الفروض نفسها عوائق تحول دون تقدم البحث العلمي"[٣]، فعلى النظرية كما يقول "بوبر" أن تسمح لنا باستخدام مبدأ "التكذيب"[٤]، أو أن تكون قابلة للاختبار"[٥] طالما نمو المعرفة حسب رأيه "يتقدم ابتداء من حذف الخطأ"[٦]. وبناء عليه "فإن العالِم يحمل نظرياته على محمل تجريبي مؤقت، وهو دائم الاستعداد للتخلي عنها إذا جاءت الوقائع على غير ما جرت به التكهنات"[٧]، وبالتالي فالنظرية الأفضل هي التي تسمح بامتحانها، وبهذا الامتحان يكون التقدم العلمي، وعلى النظرية الصحيحة أو المقبولة أن تكون واضحة، ولكن على معنى خلوِّها من الفكر الغيبي، أي لا

---

[١] - ص ٢٣٠ نفسه

[٢] - ص ٢٢٦ نفسه

[٣] - ص ٤٣٢ المنطق نظرية البحث

[٤] - ص ٤٧ نظرية المعرفة العلمية

[٥] - ص ٤٠ نفسه

[٦] - ص ٤٩ نفسه

[٧] - ص ١٣٤ الفيلسوف والعلم

على معنى أنها واضحة بذاتها، وبالمنفعة كذلك يكون فهم الوضوح الشمولي، فقانون "أوم" مثلًا وقانون "نيوتن" للجاذبية الأرضية "التثاقل" وقوانين الديناميكا وقوانين "مندل" للوراثة، هي قوانين ليست جلية بذاتها، ولكنها مفيدة في النظريات"[١]، ونظرية "نيوتن" في الحركة السيارة وعلى الرغم من الدعم الرياضي الذي برهن على صحتها "لم تستحوذ على الاعتراف بها كحقيقة جلية"[٢]، ولكنها "اعتُبرت مبادئ جلية"[٣]، "نظرًا لفائدتها العملية"[٤]، ومن نفس المنطق "تطور النظام الكوبرنيكي من نظام مفيد من الناحية التقنية إلى نظرية جلية"[٥].

قال بركات: ولكن بجعل المنفعة كميزان لتقييم النظريات، عندها فلا موضوعية تخص النظرية، وما النظرية حينئذ إلا كتعبير عما نحتاج إليه، أو ما نحتاج إليه سنُسقطه على الواقع، وعندها فلا موضوعية تخص النظرية، وها هو "فيراند" مثلًا يقول: أن "ما هو مدرَك يعتمد على ما هو معتقد"[٦]، والسياسيين لما طلبوا الحرية عن طريق العلم رأيناهم "قد مارسوا ضغوطاً معينة على العلماء في صالح صياغة الفيزياء الذرية الفرعية صياغة لا حتمية"[٧]، وهل كان عداء "روسيا السوفيتية" لنظرية النسبية لآينشتاين"[٨] إلا عن منفعة عقائدية؟

فقال الشيخ: إن ما نقصده بالمنفعة، لا علاقة له بتسخير النظريات لتصبح ذات منطق أيديولوجي سياسي أو جمالي وإلى ما هنالك، ولا لوضع النظريات تبعًا لهذا المنطق وإنما نعني المنفعة التي تسمح لنا بتسخير الظاهرات، وهي المعنية بالتنبؤات التي تمتحن النظريات، فالتنبؤ هو الوحيد الذي له نقل النظرية من حالة الاقتراح إلى حالة الوسيلة، وبدونه لا سيطرة

---

[١] - ص ٤٥ فلسفة العلم – الصلة بين العلم والفلسفة
[٢] - ص ٥٨ نفسه
[٣] - ص ٥٩ نفسه
[٤] - ص ٦٢ نفسه
[٥] - ص ٥٨ نفسه
[٦] - ص ١٠٢ نظرية المعرفة العلمية
[٧] - ص ٤٣٠ فلسفة العلم – الصلة بين العلم والفلسفة
[٨] - ص ٤٢٧ نفسه

لنا على الواقع ولا على الانتفاع من علومنا، وبه يكون ربط النظرية بالواقع مهما ارتفعت النظرية في عالم التجريد. ومن هنا يكون امتحان صدقها أو عدمه، وعلى هذا الأساس بإمكان النظرية أن تصبح مثلًا ذات علاقة بالهوية وعدم التناقض مع المترتبات التي يجب تفسيرها أو التنبؤ بها وبهذا يكون المنطق قد أصبح وسيلتنا لامتحان النظريات، من حيث هو وسيلة في ضبط استخدام معقولاتنا بشكل صحيح.

ـ المنطق وسيلة التجربة:

قال بركات: ولكن المنطق كما تعلم، معصوم بأحكامه، ووجوده قائم بذاته كعلم متميز، دونما قيد بهذا الاقتطاع أو ذاك، وكيف لك جعله تابعًا لهذه النظرية العلمية أو تلك، بل ومن مميزاته التي تنفي ما قصدت إليه من تشويه، أنه علم مكتمل لا حاجة به إلى التطور، وقد كتب "كنط" وهو يشيد بكمال المنطق الأرسطي قائلًا: لم يضطر المنطق منذ أرسطو إلى التراجع خطوة واحدة إلى الوراء، إن كل القرائن تشير إلى أنه علم قد تم واكتمل"[١].

فقال الشيخ: لا، فالمنطق متطور، وليس حجة إن لم يدرِك كنط ما حدث من تطور، وهو تابع في وجوده على رسوخ التجربة العلمية التي تحيط به أو بولادته، فالنظرية "المنطقية تختلف باختلاف الأساس الذي يبنى عليه العلم في العصر المعين، فكلما غيَّر العلم من أساسه تغيرت معه نظرية المنطق، لأن المنطق إن هو إلا تحليل لمفاهيم العلم وطرائقه تحليلًا يبرز صورها"[٢]، والمنطق الأرسطي على سبيل المثال لم يكن بتلك الصيغة المألوفة إلا لاعتماده على التجربة العلمية التي عاصرت أرسطو، ولقد لاحظ الفلاسفة من قديم الزمان ظاهرة عجيبة، وهي أن مجرد التعود على الشيء قد يوجد الشعور بأنه منطقي معقول"[٣] حتى أن الادعاء مثلًا بالتواجد في جملة أماكن في آن واحد أو بالاتصال مع الأرواح سيُحكم عليه بالتناسق في بعض المجتمعات البدائية، وسيظهر غير متناسق في مجتمعات أخرى، وإذا انتقلنا من التناسق الشكلي إلى الاستقامة الشكلية، فسوف نصل إلى نفس الملاحظة، ولنضرب مثلًا التصريحات التالية: "ها كم واحدًا من سكان الأرض يمشي على القمر"، "ها كم آلة نقل ما بين الكواكب". هذه التصريحات كانت تظهر متناقضة في الماضي، في نظر هذه الاستقامة، والحال فإنها لا تظهر كذلك الآن"[٤]، حتى أن جمود المنطق عن التطور، لا يعني كتفسير إلا وجوب

---

[١] ـ ص ١٤٠ تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة

[٢] ـ ص ١١ المنطق نظرية البحث

[٣] ـ ص ٤٩ العقل والدين

[٤] ـ ص ٢١ الأطر الاجتماعية في المعرفة

انتظاره لرسوخ تجربة العلم، ليستمد منها المبادئ والمعقولات الضرورية لقيام بنيته الجديدة، ومن هذه العلاقة بين المنطق والعلم، نجد أنه "لمَّا قامت النهضة الأوروبية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، شمل النهوض كل نواحي البحث العلمي إلا المنطق"[1] الذي لا بد له من انتظار الرسوخ العلمي. ومن أسبقية العلم للمنطق أصبح المنطق متعددًا "تبعًا لتعدد منظومات القواعد التي تؤسس النشاط العلمي في هذا المجال أو ذاك"[2]، وتبعًا كذلك" لتعدد وتباين أنماط الحياة الاجتماعية، ومن هنا كان للشعوب المسماة بدائية منطقها، وللشعوب الزراعية منطقها، وللشعوب الصناعية التجارية منطقها، بل ولكل مرحلة تاريخية منطقها"[3] حتى الميتافيزيقيا التي تتخذها هذه المرحلة أو تلك ذات أثر في صياغة المنطق الذي يخصها وعندما نظر "فخر الدين الرازي" و"ابن تيمية" في منطق أرسطو مثلًا لم يجدا بدًا من إنكار الكليات الأرسطية ذات العلاقة الوطيدة بتعدد الآلهة التي يؤمن بها اليونانيون، ولهذا كان إنكارهما لمنطقه، لأن ميتافيزيقا أرسطو في جوهرها مخالفة لميتافيزيقا القرآن"[4]، وطبيعة اللغة المتداولة عند هذا الشعب أو ذاك ذات دور فاعل هي الأخرى في صياغة هذا المنطق أو ذاك، ولما نظر رجال اللسان العربي إلى ضرورة اقتران القياس بمقدمتين في منطق أرسطو، وجدوه ثقيلًا على اللغة العربية، ولهذا قال "الشافعي" و"أبو سعيد السيرافي": أن منطق "اليونان متصل بلغتهم، ومن الحمق أن يستخدمه المسلمون"[5] ذوي اللغة المختلفة بطبيعتها عن اللغة اليونانية. أما بالنسبة للعلم مع ذلك القياس المشروط أو المحدود بمقدمتين للوصول إلى أية نتيجة، فإن العلم أو المنطق الحديث لم يعد يرى في ذلك التحديد إلا كتعبير عن نظرة بدائية مضى زمانها، حتى قيل: أنه لا تحديد هناك لعدد الخطوات المؤدية إلى النتيجة إلا قدرة الإنسان على الاستيعاب"[6]، وإذا ما أدركتم أن العلاقات لا تقف عند حد، فسوف تدركون

[1] - ص ١٧٨ المنطق الوضعي
[2] - ص ٢٥ تكوين العقل العربي
[3] - ص ٢٤ نفسه
[4] - ص ٨٠ مناهج البحث عن مفكري الإسلام
[5] - ص ١٩٥ نفسه
[6] - ص ٢٥٠ المنطق الوضعي

عندها "كم تنحصر قيمة القياس الأرسطي في دائرة غاية في الصغر والضيق"[١]. وبناء عليه نقول: أن المنطق متطور دومًا، تبعًا لتطور تجربة الإدراك التي تحاول حثيثاً الاقتراب من المتصل أكثر فأكثر، فالمنطق القديم مثلًا "لم يكن يميز بين قضايا دخول فئة في فئة عن قضايا دخول فرد في فئة حتى أتى الرياضي المنطقي "بيانو"، و"جونس"[٢] في العصر الحديث، هو أول من قال بالتعريف عن طريق التركيب، بعد أن لم يكن إلا بطريقة التحلي فقط، ومن نفس المبدأ يقول "فتجنشتين": "انه يجب أنه يكون في القضية عدد من الرموز مساو لعدد الأشياء التي في الواقع الذي تتصدى القضية لتصويره"[٣] و"كارناب" نادى هو الآخر بالاستعاضة عن التحديد بأسماء الإشارة، بالتحديد بواسطة حدود الطول والعرض، أما من حيث النتيجة بالنسبة للقياس فليس فيها ما يفيد العلم، لأنها متضمنة في المقدمات، أي: أن القياس لا يؤدي إلى معرفة جديدة"[٤]، وقضاياه كما قال "ديكارت" لن تصح إلا "لتفسير الأمور التي يعلمها المرء أكثر مما تصح في تعلميه شيئاً جديدًا"[٥]، "وهكذا لم يكن لاختراع جديد مكان، ما دام الأمر كله مقصورًا على وقوع الإنسان على شيء كان موجودًا بالفعل"[٦] وقضايا المنطق على الإجمال كلها تحصيل حاصل، أو هي وضع ما نعرفه في صياغة جديدة"[٧]، فالمنطق إذًا "يقول لنا ما نعرفه وما لسنا بحاجة إليه، لكنه لا يقول لنا ما قد نكون بحاجة إليه"[٨]، ومن كل ما مضى يقول "رسل": بأن نظرية القياس "لا أهمية لها، ومن أراد في عصرنا الحاضر أن يدرس المنطق فوقته ضائع سدى لو قرأ لأرسطو أو لأحد تلاميذه"[٩].

---

[١] - ص ٢٤٢ نفسه
[٢] - ص ١٣٨ نفسه
[٣] - ص ٣٨ نفسه
[٤] - ص ٦٨ الإسلام والعقل
[٥] - ص ٣٤٢ ج١ تكوين العقل الحديث
[٦] - ص ٢٤ المنطق نظرية البحث – حاشية
[٧] - ص ٤٤ نفسه
[٨] - ص ٩٥ نقد العقل الوضعي
[٩] - ص ٢٤١ المنطق الوضعي

قلت: ولكن هنالك أيضًا المنطق الصوري، وطالما لا علاقة له بالمواضيع، هذا يعني أنه لا علاقة له بمستو الإدراك، وبالتالي فلا تطور، وبالنتيجة فلا نقد كالذي قلت به يمكن أن ينال منه.

فقال الشيخ: وكيف لا علاقة له بالمدرَك، فإن كان المنطق الصوري يتعامل مع القوالب المجردة، فهذا يعني أنه لا تجريد إلا بعد الإدراك، لأنه من المحال إيجاد القوالب قبل إدراك الموضوعات التي تدفعنا لإيجاد هذا القالب أو ذاك، ولكي تكون قضاياه من جهة أخرى صادقة فلا بد من ملء هذ القوالب، وبالملء هذا سنكون مع المنفصل، وعندها فلا بد من التطور، لأنه لا توقف في الإدراك عند حد ما من المنفصل، وإن تمسكنا بهذه الصورية التابعة لهذا المنفصل أو ذاك فهو نفسه التمسك بمستو معين من الإدراك دونما تجاوزه نحو إدراك المتصل.

قلت: وهل المنطق برأيك علم، أم هو وسيلة للعلم؟

فقال الشيخ: إن المنطق وسيلة للعلم، وكيف يكون علمًا ولا عِلم من ورائِه؟

فقلت مسرعًا: صحيح، فعلى مستوى المذاهب الفلسفية نرى أن كل فيلسوف قد بنى لنفسه منطقًا استخدمه كوسيلة في الحفاظ على بقاء مذهبه الفلسفي، فـ"هيجل" مثلًا كتب كتابه "علم المنطق" ليكون وسيلة في إثبات هوية الفكر والوجود التي هي لب فكره الفلسفي كله، ومنطق "أرسطو" كما هو معلوم ليس إلا وسيلة لميتافيزقاه أو هو هي"[1]، و"فرنسيس بيكون" لم يرَ في المنطق إلا وسيلة للخصام والقهر، ومبلغ غايته حسب رأيه "أن يمد سيطرة الإنسان فوق الإنسان"[2].

قال الشيخ: نعم، ومن حيث أن المنطق وسيلة، فإن "أبو بشر متى" عرَّف المنطق بقوله: "أنه آلة من آلات الكلام يُعرف بها صحيح الكلام من سقيمه وفاسد المعنى من صالحه، كالميزان فإني أعرف به الرجحان من

---

[1] - ص ٢٩ مناهج البحث عند مفكري الإسلام
[2] - ص ٣٤١ ج١ تكوين العقل الحديث

النقصان"[1]. وتقويمًا لهذا القول، حتى نكون على الاستقامة مع ما يعنيه التنبؤ بعلاقته المنطقية مع النظرية نقول: أنه يجب على المنطق "ألا يتعدى كونه ميزانًا نزن به استعمال معقولاتنا التجريبية الراسخة، أو لامتحان معقولاتنا أو نظرياتنا المقترحة، وبهذين العملين يصبح المنطق وسيلة امتداد معرفية بأيدي العلماء".

قلت: ولكن كيف يكون امتحان النظرية بالمنطق؟

فقال الشيخ: الافتراضات أو النظرية المقترحة هي المبادئ، نعم، وعن طريق عدم التناقض مثلًا ما بين هذه المبادئ مع التنبؤ أو مع النتائج يكون حضور المنطق كوسيلة لامتحان هذه النظرية أو تلك، وإن أردنا الصواب في كل الأحوال التي نستخدمه بها، فعلينا دومًا عدم نسيان الاقتطاع الذي كان عنه، أما إن تجاوزناه فنحن حينئذ مع الظن، أو مع المغامرة غير المأمونة.

---

[1] - ص ٢١٣ المعقول واللامعقول

ـ الحقيقة والمعرفة:

قالت حسناء: لقد قلت يا شيخنا من قبل أنه لا حقيقة مطلقة لدى الإنسان، فهل بينت لنا رأيك هذا بشكل أوضح؟ خاصة وأن الشكاك والسفسطائيون قد قالوا أيضًا بانعدام حصول الإنسان على الحقيقة.

ودون وعي مني وجدت نفسي مسرعًا إلى القول: نعم، فلما نظر الشكاك إلى ما في الإدراك الحسي من فجوات، وإلى ما في البراهين العقلية من عجز قالوا: أنه لا شيء حقيقي يمكننا إدراكه، كما قالوا باستحالة نقل ما نعرف إلى الآخرين، و"سكستس أمبريكوس" قال مثلًا بتهافت البراهين العقلية، لأنه لا شيء برأيه يجعلها تقف عند حد، كما تساءل عن كيف للعقل الذي هو داخل الإنسان التعرف على ما هو خارجي؟ ولما نظر في الإدراك الحسي وجده غير جدير أن يكون مصدرًا لأي معلومات تتسم بالحقيقة، وكيف له ذلك والحواس متعارضة فيما بينها، أو وهي التي تختلف من إنسان لآخر، أو وهي التي تتسم بالخداع، أو وهي التي لا إدراك لها إلا من خلال وسيط وظروف قد لا تتكرر. وبناء عليه فلا حقيقة للإنسان، لا إن استخدم العقل ولا إن استخدم الحواس، ولقد قال "أكسينوفان": أننا "لا نلتقي بالحق إلا صدفة"[١]، وكل السفسطائيون توصلوا بهذا المنهج "إلى تقرير عجز الإنسان المطلق عن الوصول إلى الحقيقة"[٢]، ولهذا أيضًا نادى "بيرون الشَّكاك بالتوقف عن أي حكم، حتى أصبحت اللامبالاة برأيه هي الفضيلة الأعظم للفيلسوف.

وقبل أن أتم كلامي قال بركات بلهفة: نعم، فالحقيقة والتغير لا يلتقيان، ولهذا فلا حقيقة إلا فيما وراء العالم، والأفلاطونية المحدثة على سبيل المثال، لما عجز أصحابها عن تجاوز فجوات الإدراك الحسي والعقلي التي اعتصم بها الشكاك أصبحوا قائلين: يجب أن نجد لأنفسنا خلاصاً من هذا كله، بأن نفترض أننا متصلون اتصالًا مباشرًا بمنبع الحقيقة الأبدية، بالذات الإلهية

---

[١] ـ ص ١٤ مشكلات ما بعد الطبيعة

[٢] ـ ص ١٧ نفسه

نفسها، وهذا هو الحل الذي ارتضاه الأفلاطونيون المحدثون، ولهذا أقام الأفلاطونية المحدثة اليقين على أساس المعرفة المباشرة"[١]، و"مالبرانش" قال هو الآخر: أنه لا يقين إلا عن اتحاد المخلوق بالخالق، واتحادهما معًا.

وبعد أن توقف بركات لحظة أردف قائلًا: فإن كانت الحقيقة والتغير لا يلتقيان فليس لنا إذا إلا الطريقة العقلية التي ننطلق بها من مبادئ مطلقة اليقين، لتأتي كنتيجة باليقين الحقيقي المطلق، وعندها فلا دور ولا تسلسل كالذي زعمه الشكاك للبراهين، ولهذا فإن العقل "مقياس ذاته، وهو سند يقينه، لأنه لا حاجة للتدليل على صدق قضاياه إلى أدلة خارجية عن دائرة ذاته، وهو وحده كاف لتحصيل العلوم والمعارف في شتى أشكالها وضروبها"[٢] فلا حقيقة إلا عنه، وأرسطو أكد كثيرًا على عصمة العقل"[٣]، والقاضي عبد الجبار شيخ المعتزلة قد قال: "أن سبب الخطأ غير العقل"[٤] لأن العلم الحقيقي برأيه برهاني، والبرهنة هي معيار اليقين"[٥]، و"واصل بن عطاء" "ذهب إلى أن الحقيقة تُعرف بحجة عقل"[٦]، و"ابن رشد" يرى أن "العقل مقياسًا ومعيارًا على أساسه يحكم على الشيء بأنه صواب أو خطأ"[٧]، "ومعيار صدق القضايا الرياضية والمنطقية عند هيوم صدقًا مطلقا، هو أن تصوُّر نقيض تلك القضايا مستحيل"[٨]، وعند "اسبنسر" كل ما لا يمكن تصوره تصورًا منطقيًا خاطئ، ومعيار الحقيقة هو استحالة تصور نقيض الشيء"[٩]، و"كنط" جعل للحقيقة ثلاث معايير "كلها صورية أو منطقية:

1 – مبدأ التناقض أو الهوية.

---

[١] - ص ٣٨ مشكلات ما بعد الطبيعة
[٢] - ص ١١٤ العقل وفهم القرآن
[٣] - ص ٢١ مشكلات ما بعد الطبيعة
[٤] - ص ٤٩ العقل عند المعتزلة
[٥] - ص ٢٠ نفسه
[٦] - ص ١٩ نفسه
[٧] - ص ٢٦ النزعة العقلية عند ابن رشد
[٨] - ص ٧ محاورات في الدين الطبيعي
[٩] - ص ٦٩ مشكلات ما بعد الطبيعة

2 – مبدأ العلة الكافية.

3 – مبدأ الثالث المرفوع: وهو يقرر أننا يجب أن نحكم بكذا، أعني أن نقيض حكمنا خاطئ. وهذا هو مبدأ الأحكام الضرورية"[١]. وبناء على ما مضى فالحقيقة كما يقول "ليبنتز": "لا تعتمد على الوقائع التجريبية، بل تظل محتفظة بصدقها وقيمتها ولو تغيرت كل هذه الوقائع عما هي عليه"[٢] لأنها بالأصل قد بُنيت على المبادئ العقلية "التي لا يمكن تصور ضدها، وإلا لكانت متناقضة مع نفسها"[٣].

فقال الشيخ وكله ضجر مما يسمع: وهل بعد الذي قلناه عن التجربة، تعيد على أسماعنا هذا الذي قلت، فالمبادئ وقد انتحر يقينها المطلق بالتجربة، وبالتجربة قد تم تجاوز فجوات الإدراك الحسي، وبامتداد حواسنا بالوسائل التكنولوجية لم تعد قاصرة عن إدراك موضوعها مهما تكن أحواله مع التغير، واليقين المبني على التخريج المنطقي هو يقيني، فقط لأنه لا يقول شيئاً، أو لأنه تحصيل حاصل وفق قاعدة "أ هي أ" أما بالنسبة لإدراك الحقيقة بالإدراك المباشر للحق أو الله سبحانه وتعالى فإن الرسل أو الوحي كما قال الله عز وجل قد انقطع بعد محمد ﷺ، وهذا معناه الحكم بالكذب على كل من زعم هذا الإدراك بعد خاتم الرسل، ولقد قال "الحارث بن أسد المحاسبي" في رسالته "مسألة في العقل": "الحجة حجتان: عيان ظاهر أو خبر قاهر"[٤]، أي أن المعقولات التي نملكها ناتجة إما عن علاقة مع العالم وإما عن خبر إلهي، والعالم والخبر هما معيار صحة ما لدينا من معقولات، فالعالَم من جهة، والقرآن من جهة أخرى هما الحقيقة التي تملك وجودها الخارجي، ومعقولاتنا الحقيقة حينئذ أو التي لها الحجة على صدقها، لن تكون لنا إلا عن طريق انطباقها مع الأصل الذي كانت عنه، وإلا فهي كاذبة، وبهذا تكون المعارف إما صادقة مع العالم أو مع ما وراءه، أي حقيقية، أو زائفة لا صلة بينها وبين

---

[١] - ص ٦٢ نفسه
[٢] - ص ٣٧ المونادولوجيا
[٣] - ص ٤٨ نفسه
[٤] - ص ٢٣٢ العقل وفهم القرآن

الحقيقة، فالحق هو الصحيح أو هو الانطباق الصحيح ما بين المعقول والموجود، ولقد قال "وليام هاملتون" أن "الصدق الحقيقي هو مطابقة أفكارنا للوجودات"[١]، والماركسية تقول: أن "الحقيقة بجميع درجات المعرفة، هي الشكل الأكمل لانعكاس الواقع الموضوعي في وعي الإنسان انعكاسًا ذاتيًا"[٢] أي ليس ثمة حقيقة مجردة، فالحقيقة دومًا ملموسة"[٣]، و"رسل" "يسلِّم هو الآخر بنظرية التقابل في تفسير الصدق"[٤].

فقالت حسناء وقد قصدت إحراج الشيخ: ولكن ما الذي يقوله القرآن عن الحقيقة التي تعني برأيك صدق التطابق ما بين الأصل والمعقول؟

فقال الشيخ: حسن، ولو عدنا إلى اللغة أيضًا لوجدنا أن "الحق نقيض الباطل"، هو اليقين، ولقد قال تعالى: "ولا تلبسوا الحق بالباطل"، "بل نقذف بالحق على الباطل"، وهل الباطل إلا الكذب المردود بانعدام أصله؟ "ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل"[٥]. إنه الكذب: "يا أهل الكتاب لمَ تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون"[٦]. وإن كان الباطل هو الكذب فالصدق هو الحق، وإن كان لا صدق بالانطباق فالحق هو التطابق، وقولك "عبد الله في الدار حقًا" يعني أن عبد الله كخبر صادق موجود في الدار وبحال عدم وجوده فهو الكذب أو اللاتطابق ما بين الخبر والواقع، ومن معنى التطابق نجد أن "حاقَّه" تعني أدعى أنه أولى منه بالحق، أي خاصمه، و"التَّحاقُّ" التخاصم، و"الإحتقاق" الإختصام، و"حاققته" خاصمته، والقيامة سُميت "حاقة" لأنها تُحق كل إنسان ما يستحق، وبمعنى التطابق كان العرب يقولون كقسم: الحق لا آتيك، وبالتطابق نجد أن "الحِقَّ" عني الوقت أو التطابق مع الوقت، وقولك أتت الناقة على حقِّها، أي على وقتها الذي ضربها الفحل فيه، وحِقُّ الناقة: تمام حملها، والحقُّ من أولاد الأبل

---

[١] - ص ٤١ تهافت الفلاسفة
[٢] - ص ٣٢٥ النظرية المادية في المعرفة
[٣] - ص ٣٢٧ نفسه
[٤] - ص ٢٤٦ دراسات في الفلسفة المعاصرة
[٥] - الحج ٦٢
[٦] - آل عمران ٧١ ، البقرة ٤٢

هو الذي بلغ أن يُركب ويُحمَّل عليه ويُضرب. و"الحقاق" تعني بلوغ العقل، وطعنة محققة أي لا زيغ فيها وقد نفذت. وبمعنى التطابق نقول: استحق الشيء أي استوجبه، وقال تعالى: "وحقَّ عليهم القول" أي ثبت، كما قال: "ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين"، أي وجبت وثبتت، ولهذا كان الحق على معنى الثواب أو التطابق ما بين الجزاء والعمل وبهذا قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "أتدري ما حق العباد على الله؟" أي ثوابهم الذي وعدهم به، أي الحق هنا هو التطابق مع ما وعدهم. ولقد وردت لفظة "الحق" كثيرًا في القرآن الكريم، فقد وردت وهي تعني التطابق بين الوصف والموصوف: "قال إنه يقول إنها بقرة لا ذلول تثير الأرض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها قالوا الآن جئت بالحق"[١]، أي أن تطابق الصفات مع الموصوف هو الحق، وعن التطابق الموضوعي قال سبحانه: "ذلك عيسى بن مريم قول الحق" أي أن عيسى عليه السلام هو ابن مريم عليها السلام، لا ابن الله، هذا هو الصدق الموضوعي أو القول الحق، وطالما الكذب أو الباطل غير جائز ولا ممكن بالنسبة إلى الله فقد سمَّى نفسه سبحانه أو وصفها بالحق: "ذلك بأن الله هو الحق"[٢]، "ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق"، "ولو اتبع الحق أهوائهم"، ولهذا أيضًا فكل ما كان عنه هو الحق والصدق: "نزل إليك الكتاب بالحق مصدقًا لما بين يديه"[٣]، "أنه الحق من ربهم"[٤]، "الحق من ربك فلا تكونن من الممترين"[٥]، "نزل عليك الكتاب بالحق"[٦]، "وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس"[٧]، أي أن أحكامه كلها حق: "إن الحكم إلا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين"[٨]، وطالما الظن يعني عدم اليقين أو الشك في التطابق ما بين المعقول والأصل الموضوعي فقد وردت لفظة الحق بمعنى نقيض الظن:

[١] - البقرة ٧١
[٢] - الحج ٦٢
[٣] - آل عمران ٣
[٤] - البقرة ٢٦ ، ١٤٤
[٥] - البقرة ١١٩ ، آل عمران ٦٠
[٦] - آل عمران ٣
[٧] - البقرة ٢٧٣
[٨] - الأنعام ٥٧

"وطائفة قد أهمتهم أنفسهم يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية"[١]، "وما يتبع أكثرهم إلا ظنا إن الظن لا يغني من الحق شيئاً إن الله عليم بما يفعلون"[٢]، "وإذا قيل إن وعد الله حق والساعة لا ريب فيها قلتم ما ندري ما الساعة إن نظن إلا ظنا وما نحن بمستيقنين"[٣]، وقد وردت بمعنى نقيض الجدل المستخدم للدفاع عن الباطل: "ويجادل الذين كفروا بالباطل ليُدحضوا به الحق"[٤]، "يجادلونك في الحق بعد ما تبين كأنما يساقون إلى الموت وهم ينظرون"[٥]، وعن ارتباط الصدق بالتطابق الموضوعي، قال قوم هود: "فآتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين"[٦]، وعن عدم الصدق مع النفس يقول تعالى: "قل إن كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الله فتمنوا الموت إن كنتم صادقين"[٧]، "وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودًا أو نصارى تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين"[٨].

قلت: ولكن التطابق كحقيقة عند "كنط"، ليس تطابق المعقول أو أفكارنا مع الواقع أو ظاهرات العالم، بل اليقين لديه أو الحقيقة إنما في تطابق العالَم مع المعقول أو "وضع الأشياء في قوالبنا الذهنية الخاصة سواء أكانت صورًا أو معقولات"[٩]، وبالتالي فالحقيقة هي التوافق أو التطابق مع قواعد الفكر أو مع المبادئ العقلية، لا تطابُق المعقولات مع الواقع الموضوعي.

وبعد أن ضحك الشيخ قال: ولكن إن كان له تلك المبادئ القبل تجريبية، ولكن هيهات هيهات! ولنتصور مثلًا أنه لا وجود للعالَم، فهل لنا حينئذ الزعم بوجود تلك المبادئ؟ فالتطابق الصحيح لا بد أن يكون مع الأصل ومن الخطأ قياس الأصل بالفرع، أليس كذلك؟

---

[١] - آل عمران ١٥٤
[٢] - يونس ٣٦
[٣] - الجاثية ٣٢
[٤] - الكهف ٥٦
[٥] - الأنفال ٦
[٦] - الأعراف ٧١
[٧] - البقرة ٩٤
[٨] - البقرة ١١١
[٩] - ص ٨ كانت أو الفلسفة النقدية

قلت: نعم، ولكن ما قولك بالحقيقة التي عند هيوم؟ فالحقيقة برأيه ليست "قائمة في توافق الفكر مع الموضوع الخارجي بل في شعور خاص يلازم الفكرة ويفرض نفسه عليها، إنه الاعتقاد، فإذا احترقت يدي مثلًا عند تقريبها للنار، فإن ألمي المتزايد يخلف عندي الاعتقاد بان النار تحرق، وسأظل على هذا الاعتقاد إذا وجدت أنني كلما وضعت خشبة في النار رأيتها تحترق، فالطبيعة والعادة هما مصدران لكل معتقداتي، وكل اعتقاد هو توقع"[1].

فقال الشيخ: ولكن إن كانت الاعتقادات، منها ما هو صادق، ومنها ما هو كاذب، فالعادة حينئذ ليست إلا قولًا في معنى الصدق وكيفية الحصول عليه أو حدوثه، وطالما الاعتقاد ليس علة ذاته، أو طالما لم يكن إلا عن علاقة مع العالم الخارجي، وطالما الحقيقة هي تكرار الاعتقاد أو تحقُّق التوقع، فهذا كله بالنتيجة ليس ببعيد عن معنى انطباق ما في الأذهان على الأعيان، خاصة وأن التكرار ضرورة لا بد منها، لتكوين العادة، وإلا فلا فرق بين الأماني والاعتقاد الذي قال به هيوم.

قلت: نعم، وما رأيك بالوضوح وسكون النفس والبساطة والتصوُّر القاهر والبداهة السديدة كمعايير للحقيقة؟ "فالحقيقة عند سبينوزا مثلًا تتصف بالحقيقة لا لأنها تطابق شيئاً وإنما لأنها كافية، أي لأنها فعل ذهني متكامل"[2] يتسم بالوضوح، "والمعيار لصحة الأفكار في خاتمة المطاف حسب رأيه هو وضوحها وتميزها، فلن تكون الأفكار الواضحة المتميزة أفكارًا خاطئة أبدًا"[3]، و"ديكارت" يرى أن وضوح الأشياء وتميزها هما "معيار الحقيقة"[4]، وكذلك سكون النفس عند أصحابه هو المعيار الأفضل لكل حقيقة أو يقين.

فقال الشيخ: ولكن سكون النفس لا يصلح أن يكون معيارًا للحقيقة، ولقد لاحظ "الجاحظ" مثلًا "أن صدر الجاهل قلّما يضيق بجهله ليطلب إزالته

---

[1] - ص ١٩٥ ــ ١٩٦ مشكلات ما بعد الطبيعة
[2] - ص ٣٩ سبينوزا
[3] - ص ٤٩ مشكلات ما بعد الطبيعة
[4] - ص ٤٤ نفسه

بالعلم، فهو يجهل أنه يجهل أصلًا"[1]، فإن كانت نفسه تسكن وتطمئن لجهله فكيف يكون سكون النفس معيارًا توزن به الحقيقة؟ ووضوح الأفكار والتصور القاهر على حد تعبير الرواقيين، ليس هو الآخر بمعيار للحقيقة، و"ليبنتز" يرى أنه لا يجب الظن بأنه "من الممكن أن نجعل من نصوع الإدراكات معيارًا للتمييز"[2] ما بين الأفكار الصحيحة وغير الصحيحة، لأن "هناك حالات يقع فيها أصحاب الخيال تحت تأثير تخيلاتهم لدرجة تساوي وربما تفوق درجة تأثر شخص آخر بحقيقة الأشياء"[3]، علما أنه لا شيء حقيقي في تصوراتهم أو تهيؤاتهم ذات الوضوح القاهر، و"باشلار" يرى أنه "ليس هنالك هذا اليقين من الوضوح، ذلك أن طريق العلم المعاصر إلى الحقيقة هو جملة من التجارب الدقيقة المعقدة التي تعتمد على أدوات ووسائل مادية ونظرية معقدة، أما مبدأ البساطة: فإن العلم المعاصر في علمي الفيزياء والكيمياء معًا يوضح أن ليس هناك مكانًا لمبدأ البساطة ولا الواقع البسيط، إن العلم المعاصر يعلمنا أن ننظر إلى البسيط على أنه نتيجة لعملية تبسيط، لا على أنه بسيط في ذاته"[4]. وبالنتيجة نقول: أن المعايير الذاتية في التعرف إلى الحقيقة أو إلى ما هو حقيقي ستبقى معايير قاصرة، ويقينها لن يتعدى الظن والأماني والتهيؤات، وبناء عليه، فليس من حقيقة موضوعية أو معرفة حقيقية إلا إن وجد التطابق بين ما في الأذهان أو المعقولات والأعيان أو ما أخذ عنه المعقولات.

قلت: ولكن إن كان التطابق بين المنفصل والمتصل ذو علاقة بالمستوى المعرفي، فهذا يعني أن الحقيقة ستبقى على الدوام نسبية مع اقترابنا من المتصل، فهل الحقيقة نسبية يا شيخنا؟

فقال الشيخ: نعم، فكل ما لدينا من المعقولات فهو نسبي، ولهذا قلنا أنه لا حقيقة مطلقة عند الإنسان فالحقائق التي نملكها هي حقائق ضمن الاقتطاع

---

[1] - ص ٧٨ العقل عند المعتزلة
[2] - ص ٥٢ مشكلات ما بعد الطبيعة
[3] - ص ٥٢ نفسه
[4] - ص ٩٤ فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار

الذي تنتمي إليه، وإن قلنا أن هناك إمكانًا لمعقول مطلق وحق شامل، فإننا نعني أنه لا نهاية للفعل المعرفي عند حد ما من حدود الحقيقة، لأن الفعل المعرفي هو الذي لا حدود له، والمعقول المطلق الحقيقة عندها هو الأوج الذي يجب ألا نقف دونه. بهذا فقط يكون ضمان التقدم العلمي بما لا نهاية له.

فقالت حسناء بسرعة: نعم، والماركسيون قالوا أيضًا: بما "أن انعكاس العالم الخارجي في وعي الإنسان هو تسلسل تاريخي، فإن المعرفة تنمو من الحقيقة النسبية إلى الحقيقة المطلقة"[١]، "فحسب المادية الجدلية: أن الحقيقة الموضوعية نسبية ومطلقة في نفس الوقت، فهي مطلقة بقدر ما تعكس الجوانب والترابطات الخاصة من الموضوع عكسًا صحيحًا، وهي نسبية بقدر ما أن هذا الانعكاس ناقص دائمًا. لا يحيط بكل مضمون الموضوع"[٢]، وبهذه النسبية كما يقول "غارودي" يكون "منع العلم من أن يصبح عقيدة جامدة، وهكذا فإن الحقيقة تكمن في تسلسل المعرفة ذاته، في التنمية التاريخية الطويلة للعلم الذي يصعد من الدرجات الدنيا إلى الدرجات العليا للمعرفة، لكن دون أن يبلغ أبدًا باكتشاف حقيقة مطلقة مزعومة، النقطة التي لا يستطيع بعدها أن يتقدم، والتي لا يملك عندها المرء إلا أن يظل مكتوف اليدين يتأمل الحقيقة المطلقة المكتسبة"[٣].

فقال الشيخ: هذا صحيح، وأيضًا لا أعظم من "ليسنج" ذاك الفيلسوف والأديب والمربي، حيث اختار البحث المستمر عن الحقيقة، عن أخذها مع التوقف عن البحث، حيث قال: "أن الحقيقة تكمن في البحث الدؤوب عنها والجهد المبذول للسير على طريقها، إذ لم يتأتى لحي ولن يتأتى له أن يمتلك الحقيقة الكاملة، ومن لم يفعل هذا فسيظل أسير ذاته وسجين عصره"[٤]، والحقيقة المزعومة إن حدثت، عندها ستكون كأعتى عثرة تعيق البحث عن الحقيقة.

---

١ - ص ٣٢٧ النظرية المادية في المعرفة

٢ - ص ٨٢ النظرية العلمية في الطبيعة والمجتمع والمعرفة

٣ - ص ٣٣٦ – ٣٣٧ النظرية المادية في المعرفة

٤ - ص ٦٣ المونادولوجيا

قلت: نعم، "والحقيقة عند باشلار نسبية وذلك على مستويين، في المستوى الأول لأنها مظهر لتقدم العلم"[1]، وفي المستوى الثاني لأن العلم المعاصر يعلمنا في نظر باشلار أن المعرفة بالواقع وخاصة عندما يتعلق الأمر بدراسة الجسيمات الصغيرة، لن تكون إلا معرفة تقريبية"[2]. فهل من الصحيح يا شيخنا أن النسبية هي التقريبية؟

فقال الشيخ: صحيح، فالمستوى الأول عند باشلار يخص مستوى الإدراك، أما عن المعرفة التقريبية فهي أيضًا نسبية ولكن بشرط عدم التوقف مع التقريبية كحقيقة مطلقة خاصة إن قصدنا عدم الحد لامتداد إدراكنا أو إن أدركنا عدم توقف حاجاتنا عند حد، فالتقريبية كما قلنا من قبل مقبولة ولكن لا لذاتها، وإنما إن أدت إلى نفعنا فهي مقبولة، ومن منطق المنفعة كان اتخاذنا للقوانين الاحتمالية. وبالنتيجة أقول: أن حقيقة الانطباق نسبية إلى الاقتطاع الذي تنتمي إليه معقولاتنا، أو إلى مستوى إدراكنا أو بقدرتنا للتعبير عن المتصل، كما هي نسبية تبعًا إلى أغراضنا وحاجاتنا التي لا تعرف التوقف.

---

[1] - ص ٢٠٠ فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار

[2] - ص ٢٠١ نفسه

ـ العقل والفعل المعرفي في القرآن:

قالت حسناء: لقد حدثتنا يا شيخ من قبل ولمحت إلى أن العقل في القرآن هو الفعل المعرفي، ولكن من أين لك ذلك إن لم يكن العقل مذكورًا في القرآن كما يقول الدكتور "محمد عابد الجابري" إلا من باب المعنى القيمي للتمييز بين الخير والشر، حتى أنه لو استبدلنا مثلًا لفظة "لعلهم يعقلون" بـ"لعلهم يشكرون" أو بـ"لعلهم يتقون"، لما كان من فرق وتمييز فيما تعنيه هذه الألفاظ، وأين هذا مما تعنيه المعرفة والعلم وإلى ما هنالك؟ يقول الدكتور أيضًا: "فإننا سنجد هذا المعنى القيمي المرتبط بكلمة "عقل"، وما في معناها، يعبر في الأعم عن التمييز بين الخير والشر، بين الهداية والضلال، فالمعنى القيمي هنا واضح"[1]، كما هو واضح بُعد هذا العقل عن المعنى المعرفي إن لم يكن على النقيض من العقل العلمي، أو "على النقيض من ذلك تمامًا الحكم بأحكام الكيفيات والكميات واستعمال الأمور الجسمانية"[2]، فالعقل في القرآن لا علاقة بينه وبين الحواس، أو بينه وبين التجربة ذات العلاقة مع المادة والمقادير وإلى ما هنالك!

فقال الشيخ: لا، هذا خطأ، حتى أنه "لم يرد في القرآن الكريم لفظ العقل مصدرًا قط، وكل ما ورد هو في صيغة الفعل"[3]، وبذكر العقل على صيغة الفعل، تمييز ذا اتجاهين، الأول: أن العقل في الإسلام "لم يعد عقلًا يونانيًا، أعني عقلًا مجردًا أو جوهرًا قائمًا بذاته"[4]، الثاني: الارتباط ما بين العقل والتجربة وكل معقول عندها فهو عن التجربة، وبهذا يكون العقل هو الفعل المعرفي، حتى أنه لو بحثنا في القرآن لرأيناه وقد أعطانا كل أصول المنهج الاستقرائي أو التجريبي، كاعتقاد لا بد منه للمؤمن، ومن هذه الأصول ما يلي:

---

[1] ـ ص ٣١ تكوين العقل العربي
[2] ـ ص ٣٣ نفسه
[3] ـ ص ١٥ الإسلام والعقل
[4] ـ ص ١١٩ العقل وفهم القرآن

1 – "أن عالم الطبيعة وعالم المادة هما في حالة تغير مستمر"[1]، "كل يوم هو في شأن".

2 – "وجود قوانين ثابتة تسود هذا التطور والتغير"[2]: "سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلا".

3 – "عالم الطبيعة، عالم موجود ومنسَّق"[3]: "ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت"، "أحسن كل شيء خلقه".

4 – الطبيعة مصاغة تبعًا للمقادير والكميات الرياضية: "كل شيء عنده بمقدار". أويعد هذا كله كما يقال أن العقل المذكور في القرآن لا علاقة له بالمعرفة؟!

---

[1] - ص ١٣٥ المعرفة بلغة الفطرة

[2] - ص ١٣٦ نفسه

[3] - ص ١٣٦ نفسه

ـ العقل ومعناه في اللغة:

قلت: ولكن ما الذي يعنيه العقل لغة؟

قال الشيخ: حسب "لسان العرب" أصل العقل مصدر عقلة البعير بالعقال، وهو حبل تُثنى به يد البعير إلى ركبتيه فتُشد به، فالحبل هو العقال، ومنه "معاقل الإبل": حيث تُعقل فيها". كما قيل للدية "عقل" لأنهم كانوا يأتون بالإبل فيعقلونها بفناء ولي المقتول، ثم كثُر ذلك حتى قيل لكل دية "عقل"، وإن كان الدنانير أو دراهم فالدية هي العقل، والمعاقل هي الديات، وهي الحصون، و"العقل: الملجأ والحصن". والماشطة يقال له العاقلة لأنها تعقل الشعر، ولهذا يقال عقلت المرأة شعرها عقلًا، كما يقال: اعتقله إذا عقل رجليه بعد أن صرعه، ومنه جاءت: "مُعتقل" أو "المُعتقل". ومن التسمية بالصفة يقال: وعلٌ عاقل: إذا تحصَّن بوزره عن الصياد، كما يقال: فلان معقلٌ لقومه: أي ملجأ لهم، وعقيلة القوم: سيدهم، وعقيلة كل شيء: أكرمه، والرجل العاقل: هو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذ أيضًا من عقلة البعير إذا جُمعت قوائمه، وهو الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها مثاله قولنا: اعتقل لسانه: إذا حبسه ومنعه الكلام، ومن اعتقل البعير: أصبح العقل يعني التثبت في الأمور، ومن حيث أن عقيلة كل شيء أكرمه: أصبح العقل هو القلب، والقلب العقل، والمعقول: ما تعقله بقلبك، أما كفعل فنقول: عقل الشيء يعقله عقلًا، أي: فهمه، فالفهم هو عقل الشيء. ومما مرَّ معنا نرى ما يلي:

1 – الفعل المعرفي، ومما يعنيه العقل هو اعتقال الشيء موضوع البحث، وهو ما نعنيه بالاقتطاع، أي بالاقتطاع يكون اعتقال الموضوع عن التغير المستمر أو عن المتصل بقصد الفهم أو الدراسة والبحث أو التثبت من المعقول.

2 – ومما يعنيه الحصن أو المعقل والملجأ يكون قولنا بأن العقل هو وسيلتنا في حفظ البقاء والعاقل عندها من تحصن بوزره، ومن هنا كان ربط المعرفة بالمنفعة أو التسخير.

3 – ومما يعنيه التطابق بين القلب أو النية والإرادة أو الفعل يكون القلب هو العقل أو الاستقامة التي قيمتها من استقامة القلب، ولهذا فالقلب هو الأكرم في كل فعل، لأنه الأساس لكل استقامة، ولهذا أيضًا أصبح المعقول هو ما تعقله بقلبك من حيث هو على النقيض للحمق والطيش.

4 – ومما يعنيه العقال يكون المعنى الخلقي للعقل، والعقل عندها هو الميزان لما نرغب في فعله أو هو القامع وبه مثلًا أو بالفضائل يكون حبس اللسان ومنعه من الكلام الفاحش، وهذا الفعل تمامًا كمن عقل البعير بالحبل، وبهذا قال الجاحظ: "وإنما سمي العقل عقلًا وحجرًا لأنه يزُّم اللسان ويخطمه، ويشكله ويربثه ويقيّد الفضل ويعقله عن أن يمضي فرطاً في سبيل الجهل والخطأ والمضرة"[١]، ولقد قال "أبو هاشم الجبائي" أن العقل "سُمي عقلًا لأن الإنسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه عنه"[٢].

5 – لفظة العقل لم ترد في العربية كدلالة على وجود منفصل قائم بذاته، إنما للدلالة على الفعل، لا فرق في ذلك بين الفعل المعرفي والفعل الخلقي، ولا فرق من جهة أخرى بين عضو وعضو في هذا الفعل، ولهذا فلا مكان لربط العقل بإدراك قضايا ميتافيزيقية، طالما الفعل أي فعل مقيد بالمادة بموضوع البحث أو الفعل العقلي، أو طالما هو العلاقة التي بين الحس والمحسوس.

---

[١] - ص ١٥٧ المعقول واللامعقول

[٢] - ص ٢١ العقل عند المعتزلة

ـ العقل والحواس في القرآن:

قالت حسناء: ولكن إن كان العقل هو الفعل المعرفي عندها لا بد من اقتران ذكر العقل بالحواس، فهل ذُكر ذلك في القرآن؟

فقال الشيخ: نعم، وإلا فما الذي يعنيه اقتران لفظة العقل بالفعل، وهل من فعل دون العلاقة بين الحس والمحسوس؟ والكافرون كما يقول الله عز وجل، قالوا: "لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا من أصحاب السعير"[١] أي: لو كنا نعقل حقيقة أو معنى ما نسمع بشكل موضوعي ما كنا من أصحاب السعير، فمن أهوائهم أصبحوا يسمعون ولا يعقلون، أو أصبح سمعهم وكأن لم يكن، والفعل المعرفي هنا، إنما في أن نعقل ما نسمع، وبلفظة "أو" التي فيها المساواة بين "نسمع" و"نعقل" إنما للمساواة بين "نعقل" والسمع الموضوعي، فالسمع الموضوعي هو الذي يطلق عليه: "نسمع" أو "نعقل"، واللاموضوعي هو الذي فيه السمع ولا شيء يُعقل. وطالما الذاتي هو اللاموضوعي فالسمع الذاتي، وكأنما لا سمع، وبه يكون تعطيل الحواس أو السمع، وعندها فلا شيء يُعقل إلا عن الذات أو الأهواء، ويقول الله سبحانه وتعالى عمن لم يعقل ما يسمع، أو عن اقتران الفعل المعرفي بالسمع: "أفرأيت من اتخذ إلهه هواه، أفأنت تكون عليه وكيلا، أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم كالأنعام بل هم أضل سبيلا"[٢]، أي: أن الأنعام تسمع الكلام ولا تعقله أو لا تعقل معناه، ومن فعل هذا بنفسه أو بما لديه من هوى، فهو أدنى قيمة من الأنعام لأنه عمدًا أراد ألا يعقل إلا هواه الذي أصبح كالإله الآمر، وبهذا تكون الإزالة لموضوعية الإدراك، أي:

"يسمعون" = السمع الموضوعي = يعقلون. ومن لم يكن سمعه موضوعيًا فما عقل حقيقة ما يسمع، أي:

---

[١] ـ الملك ١٠

[٢] ـ الفرقان ٤٣ ـ ٤٤

"يعقلون" = السمع الموضوعي. ومن لم يكن موضوعيًا في إدراكه فهو الأشبه بشر الدواب: "ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون، إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون"[1]، أي: الذين لا يعقلون هم الذين عطَّلوا حواسهم، ومن فقد حسًا فقد فقدَ علمًا: "ومنهم من يستمعون إليك أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون"[2]، فالأصم بإرادته إذًا هو الذي يسمع ولا يعقل، والعاقل من عقل ما يسمع وما يرى ويدرك، وعن دور التقليد المذموم الذي فيه كف الحواس أو الإدراك عن المعقول الموضوعي يقول سبحانه وتعالى: "ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء صم بكم عمي فهم لا يعقلون"[3]، أي: أن الذين أصبحوا "صم بكم عمي" فهم لا يعقلون، أي: باتباعهم لجهل آبائهم أو لآبائهم الذين لا يعقلون كان تعطيل إدراكهم أو كف أنفسهم عن أن يكونوا عاقلين: "وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون"[4]، فالكافر إذًا هو الذي لا يعقل أو هو غير المستقيم بإدراكه، وأهل الكتاب مثلًا: "ويسمعون كلام الله ثم يحرفوه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون"[5]، أي: أنهم عقلوا ما سمعوا ولكنهم حرفوه عن قصد، أو "وهم يعلمون". وعما نعقل مع المدرَك أو المحسوس يقول الله عز وجل: "ثم دمرنا الآخرين، وأنكم لتمرون عليهم مصبحين، وبالليل أفلا تعقلون"[6]، أي: أفلا تعقلون المحسوس، أو المدرَك، أو المدرك من آثار الغابرين موضوع الآية، وبالتالي فلا معقول إلا ويرتد إلى العلاقة بين الحس والمحسوس، وعن علاقة النظر بالمعقول يقول سبحانه وتعالى: "ويريكم آياته لعلكم تعقلون"[7]، "أفلم يسيروا في الأرض فينظروا... أفلا تعقلون"[8]، "ومن آياته يريكم البرق خوفاً وطمعًا...

---

[1] - الأنفال ٢١ ــ ٢٢

[2] - يونس ٤٢

[3] - البقرة ١٧١

[4] - البقرة ١٧٠

[5] - البقرة ٧٥

[6] - الصافات ١٣٨

[7] - البقرة ٧٣

[8] - يوسف ١٠٩

إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون"[1]، "كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون"[2]، "قد بينا لكم الآيات لعلكم تعقلون"[3]، "إن كنتم تعقلون"[4]، "ولقد تركنا منها آية بينة لقوم يعقلون"[5]. فالحواس إذًا أو الإدراك الحسي، هو السبيل لتحصيل العلم: "وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون"[6]، أي: العالمون أو الذين يشتغلون بالعلم هم الذين يعقلون الأمثال أو الآيات من حيث هي الموضوع لإدراكهم العلمي، والعلم بالتالي هو ما نعقله عن الظاهرات أو المدرَك أو الآيات أو الأمثال التي هي نفسها الظاهرات.

[1] - الروم ٢٤
[2] - البقرة ٢٤٢
[3] - الحديد ١٧
[4] - آل عمران ٣٤
[5] - العنكبوت ٣٤
[6] - العنكبوت ٤٣

ـ العقل والمنفعة في القرآن:

قلت: فإن كان الفعل المعرفي هو ما نعقل، فهل وردت المنفعة في القرآن وهي مقرونة بالفعل المعرفي أم لا؟

فقال الشيخ: نعم، فعلى الإنسان أن يعقل ما ينفعه حتى في أفعاله المعرفية والخلقية والاعتقادية، يجب ألا ينسى حضور هذا الميزان: "قال أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئاً ولا يضركم أفٍ لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون"[1]، فالعاقل إذًا هو الذي يبحث عما ينفعه ويبتعد عما يضره، فالمنفعة إذًا من سمات الفعل العقلي أو المعرفي: "ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرًا ورزقًا حسنًا إن في ذلك لآية لقوم يعقلون"[2]، أي: المنفعة = "تتخذون"، وهو ما يعنيه "التسخير"، وكل ما هو مسخَّر لنا يجب أن ننتفع منه أو أن نسخره لنفعنا إن كنا نعقل، ولقد قال تعالى: "وسخر لكم الليل والنهار والقمر مسخرات بأمره إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون"[3]، "إن في خلق السَموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون"[4]. فالقوم الذين يعقلون إذًا هم الذين لهم إدراك ما ينفعهم من هذه الموضوعات أو الآيات التي ذكرها الله عز وجل، وليس هذا إلا للعلماء المعنيين بالقوم الذين يعقلون، وعن المنفعة التي يجب أن نعقلها من القرآن قال تعالى: "لقد أنزلنا إليكم كتابًا فيه ذكركم أفلا تعقلون"[5]، أي: أفلا تعقلون نفعكم من القرآن بنزوله عليكم أيها العرب؟ وبه أصبح العرب بالفعل ذوي هوية عالمية، أو ذوي صوت مسموع على مستوى كل الأمم، وبه لا بغيره أصبح العربي ذا شخصية عالمية مذكورة وليس أعظم من هكذا منفعة،

[1] ـ الأنبياء ٦٦ ــ ٦٧
[2] ـ النحل ٦٧
[3] ـ النحل ١٢
[4] ـ البقرة ١٦٤
[5] ـ الأنبياء ١٠

ومن لم يدرك ما ينفعه فهو الضال الذي أعطى زمامه لعدوه، والشيطان من حيث هو عدو يسعى دائمًا لجعلنا على هذا الضلال: "ولقد أضل منكم جبلًا كثيرًا أفلم تكونوا تعقلون"[١]، أي: لو عقل الضال ما ينفعه ما أضلَّه عدوه الذي يسعى لضره. وإن كانت المنفعة تتعلق بالمحسوس والمدرَك في هذه الدنيا، فهنالك أيضًا "الأنفع" الذي سيكون في المستقبل، وعن المستقبل الذي ما وراء العالم أو ما بعد الحياة يقول سبحانه وتعالى: "والدار الآخرة خير للذين أتقوا أفلا تعقلون"[٢]، أي: أفلا تعقلون الأنفع الذي في الآخرة؟ وعن الحوار الذي بين النافع والأنفع يقول عز وجل: "وما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وزينتها وما عند الله خير وأبقى أفلا تعقلون"[٣]، أي: أن المنفعة الأبقى والأدوم هي الأفضل من المنفعة قصيرة الأمد، وبالتالي فالمقارنة لا بد منها كأساس لكل فعل عقلي، ومن هذه المقارنة بين النافع والأنفع قال الأنبياء كل على حدة مخاطبين أقوامهم: "يا قوم لا أسألكم عليه أجرًا إن أجري إلا على الذي فطرني أفلا تعقلون"[٤]، أي: أفلا تعقلون أني مرسل لنفعكم لا لأنتفع منكم، وما أنتم بالخاسرين إن اتبعتموني. هذا ما يقوله البرهان العقلي عن طريق المنفعة.

---

[١] - يس ٦٢
[٢] - يوسف ١٠٩
[٣] - القصص ٦٠، الأنعام ٣٢، الأعراف ١٦٩، الأنبياء ١٠، ٦٧
[٤] - هود ٥١

- القرآن وتحديد الذين لا يعقلون:

قلت: حسن، ولكن من هم الذين لا يعقلون حسب التحديد القرآني؟ لعلنا إن عرفناهم عرفنا الذين يعقلون طالما "بضدها تُعرف الأشياء".

فقال الشيخ: إن الذين لا يعقلون كما قال الله عز وجل هم الآتي:

1 – الذين اعتمدوا على التقليد: أي هم الذين عطلوا إدراكهم"[١].

2 – الذين يتخذون الهزو على الآخرين حجة لهم: "وإذا ناديتهم إلى الصلاة اتخذوها هزواً ولعبًا ذلك بأنهم قوم لا يعقلون"[٢].

3 – الذين يكذبون، أو الذين يكذبون على من يعلم كذبهم: "...الذين كفروا يفترون على الله الكذب وأكثرهم لا يعقلون"[٣]، أي: أن أكثر الكافرين لا يعقلون أن الله يعلم السر وما أخفى، وإلا ما كذبوا على الله.

4 – الذين عطَّلوا إدراكهم الحسي لا يعقلون"[٤].

5 – الذين ناقضوا أقوالهم بأهوائهم لا يعقلون: "ولأن سألتهم من نزَّل من السماء ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ليقولن الله قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعقلون"[٥].

6 – المستجير بالأضعف منه، وبمن هو دونه وبمن لا يعقل فهو الذي لا يعقل، ولا هو بالعاقل: "أم اتخذوا من دون الله شفعاء قل أولو كانوا لا يملكون شيئاً ولا يعقلون"[٦].

---

[١] - البقرة ١٧٠ – ١٧١، المؤمنون ٨٠ – ٨٢
[٢] - المائدة ٥٨
[٣] - المائدة ١٠٣
[٤] - يونس ٤٢، يس ٦٧ – ٦٨
[٥] - العنكبوت ٦٣
[٦] - الزمر ٤٣

7 – من لا أدب اجتماعي عندهم، أو من لا أدب في تعاملهم مع غيرهم فهم لا يعقلون: "إن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون"[١].

8 – دعاة التفرقة الاجتماعية، ودعاة الصراع الاجتماعي والمستخدمون للقوة انتصارًا لآرائهم، أو لاستخدامهم القوة بغير محلها هم لا يعقلون، والكفار: "بأسهم بينهم شديد تحسبهم جميعًا وقلوبهم شتى ذلك بأنهم قوم لا يعقلون"[٢].

9 – المحرِّفون للحقائق لا يعقلون"[٣].

10 – المنافقون الذين يظهرون غير ما يبطنون لا يعقلون"[٤].

11 – الفاعلون لما نهوا عنه لا يعقلون، ومن أمر سواه بفعل الخير دون نفسه فهو من الذين لا يعقلون: "أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون"[٥].

12 – الذين لا يُراعون التسلسل الزمني في حججهم التاريخية أو في دراستهم للتاريخ، لا يعقلون: "يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تعقلون"[٦].

13 – الذين لا يدركون التمييز بين النافع والأنفع لا يعقلون: "وللدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون"[٧].

14 – الذين لم يعترفوا بالحكم الواحد للمتشابهات لا يعقلون: "وهو الذي يحيي ويميت وله اختلاف الليل والنهار أفلا تعقلون"[٨].

---

[١] - الحجر ٤
[٢] - الحشر ١٤
[٣] - البقرة ٧٥
[٤] - البقرة ٧٦
[٥] - البقرة ٤٤
[٦] - آل عمران ٦٥
[٧] - الأنعام ٣٢، الأعراف ١٦٩، يوسف ١٠٩، القصص ٦٠
[٨] - المؤمنون ٨٠

15 – الذين لا يتعظون بما جرى لغيرهم لا يعقلون: "ثم دمرنا الآخرين، وإنكم لتمرون عليهم مصبحين، وبالليل أفلا تعقلون"[1].

16 – المعادون لمن أراد نفعهم لا يعقلون"[2].

17 – من لا تمييز لديه بين ما لله وما للإنسان لا يعقل: "قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به، فقد لبثت فيكم عمرًا من قبله أفلا تعقلون"[3].

18 – الذين اعتقدوا أن خالق العالم هو بعضه لا يعقلون، فلا الشمس والقمر بخالق إنه الله ولا سواه: "رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون"[4].

---

[1] - الصافات ١٣٦ – ١٣٨

[2] - هود ٥١

[3] - يونس ١٦

[4] - الشعراء ٢٨

ـ العقل وموضوع المعرفة في القرآن:

قلت: حسن، ولكن ما موضوع المعرفة للذين يعقلون، حسب القرآن؟

فقال الشيخ: إن كل ما هو في عالم المادة، يمكن أن يكون موضوعًا للذين يعقلون، ولقد حدد القرآن بعض هذه المواضيع وهي كما يلي:

1 – الزراعة موضوع من موضوعات المعرفة: "وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يُسقى بماء واحد ونفضِّل بعضها على بعض في الأُكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون"[١]. ففي هذا المثل حثنا تعالى لدراسة ما يسمى الانتخاب والتهجين واختيار التربة الأحسن، للحصول على ما هو الأفضل للأكل والمذاق، أي إن الأفضل هو المتغيِّر الذي نتحكم به أمام الثابت الذي هو الماء. ومن هذه الموضوعات أيضًا: دراسة الطقس، وآلية حدوث المطر، ابتداء من الريح انتهاء بالغيوم، مرورًا بحدوث ظاهرة البرق وأثرها النفسي على الإنسان، وعلاقة المطر بالزراعة، كل ذلك قد أشار الله سبحانه وتعالى إليه كموضوع من موضوعات المعرفة للذين يعقلون"[٢].

2 – علم الفلك موضوع من موضوعات المعرفة للذين يعقلون: فقد حثنا الله تعالى على دراسة العلة التي وراء اختلاف الليل والنهار"[٣]، من خلال دراسة العلاقة بين الليل والنهار والشمس والقمر، كما حثنا على دراسة النجوم كموضوع للذين يعقلون"[٤].

3 – الصناعة من موضوعات الذين يعقلون: وكمثل فقد حثنا تعالى على دراسة البحر وتصنيع السفن"[٥]، وتصنيع المنتوجات الزراعية"[٦].

---

[١] ـ الرعد ٤
[٢] ـ الجاثية ٥، الحديد ١٧، الروم ٢٤، البقرة ١٦٤
[٣] ـ البقرة ١٦٤، الجاثية ٥
[٤] ـ النحل ١٢
[٥] ـ البقرة ١٦٤
[٦] ـ النحل ٦٧

4 – علم الحياة من موضوعات المعرفة التي حددها الله للذين يعقلون: فظاهرة الحياة بكل مراحلها"[١] والتغيرات التي تطرأ على الطبيعة البشرية، وبيان المميزات الجسمية والنفسية للشيخوخة"[٢]، كل ذلك من موضوعات المعرفة.

5 – علم التاريخ، موضوع معرفي: وقد حثنا الله لدراسة هذا العلم"[٣]، كما نبهنا على ضرورة اعتماد المادي والملموس في دراسته"[٤]، كما نبهنا أيضًا على ضرورة مراعاة التسلسل الزمني في دراسة التاريخ"[٥]، حتى تكون أحكامنا صحيحة وموضوعية.

6 – علم النفس من موضوعات الذين يعقلون: ومن أثر هذا العلم في الحروب، حثنا الله كمثل على دراسة أحوال الأعداء النفسية والاجتماعية والعسكرية"[٦].

7 – التشريع[٧] والآداب العامة موضوع من الموضوعات المعرفية: وهذا ما نجده في الكثير من الآيات"[٨].

8 – المنطق الصحيح من موضوعات الذين يعقلون: وهذا أيضًا ما نجده في الكثير من الآيات التي ذكرت العقل أو الفعل المعرفي"[٩].

وبعد أن توقف الشيخ لحظة أردف قائلًا: هذا ما قالته الآيات التي ذكرت الفعل العقلي أو المعرفي في القرآن، فالتجربة هي الأساس لكل معقول صحيح، إنها الفعل المعرفي، ومن حيث أن هذا الفعل مخصوص بفاعل، فقد

---

[١] - البقرة ٦٤، غافر ٦٧

[٢] - يس ٦٨

[٣] - يوسف ١٠٩، الحج ٤٥ – ٤٦

[٤] - العنكبوت ٣٤، الصافات ١٣٦ – ١٣٧

[٥] - آل عمران ٦٥

[٦] - آل عمران ١١٨

[٧] - الأنعام ١٥١

[٨] - النور ٦١، آل عمران ١١٨، يس ٦٠ – ٦١، الحجرات ٤، الحشر ١٤، الروم ٢٨

[٩] - البقرة ٣٢، ٤٤، ٧٣، ٧٥، ٧٦، ١٧٠،١٧١، الأعراف ١٦٩، المؤمنون ٨٠ – ٨٢، القصص ٦٠، المائدة ٥٧ – ٥٨، العنكبوت ٦٣، الزمر ٤٣، الأنعام ٣٢

نفى الله سبحانه وتعالى اقتران الصواب أو المعقول الصحيح بالأكثرية، لأنه من الممكن اجتماع الأكثرية على معقول فاسد أو غير صحيح: "الذين كفروا... لا يعقلون"[١]، فهم "قوم لا يعقلون"[٢]، أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون"[٣]، "أكثرهم لا يعقلون"[٤]. وبالنتيجة فلا معقول صحيح إلا عن التجربة، وبالتجربة يكون الحكم الشمولي أو الحكم على الجميع، ومن طلب معقوله عن غير الموضوعية التي لهذا الطريق فقد حق لطمه بالرجس، وسبحانه هو الذي: "يجعل الرجس على الذين لا يعقلون"[٥]، فالمشكلة التي بين المؤمنين والكافرين إذًا هي مشكلة معرفية بالدرجة الأولى، أو هي المشكلة ما بين المنهج المعرفي السليم، والمنهج المعرفي الخاطئ، إنها المشكلة ما بين العاقل واللاعاقل، وكل من لم يبارح معقوله أهواءه فهو مريض نفسيًا، ولكن بإرادته، فالكافر هو الساتر لموضوعية الإدراك، أو لعقله وبالتالي فهو المريض.

---

[١] - البقرة ١٧١
[٢] - المائدة ٥٨
[٣] - الفرقان ٤٤
[٤] - العنكبوت ٦٣ ، الحجرات ٤ ، المائدة ١٠٣
[٥] - يونس ١٠٠

ـ المعرفة وأولي الألباب في القرآن:

قلت: نعم، ولكن الله سبحانه وتعالى قد ذكر في كتابه "أولي الألباب" فهل لهؤلاء طريقة معرفية غير التي ذُكرت للذين يعقلون؟ وهل موضوعات المعرفة عند الطرفين سواء أم هي مختلفة؟

فقال الشيخ: اعلم أن: أولي الألباب = "الذين يعقلون". واللب في العربية هو العقل، ومن هذه المساواة قال تعالى وقد ذكر الذين يعقلون: "إن في خلق السَموات والأرض واختلاف الليل والنهار... لآيات لقوم يعقلون"[١]، كما قال عن أولي الألباب: "إن في خلق السَموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب"[٢]. أي: أولي الألباب هم الذين يعقلون، ولا فرق بينهما كتحديد للموضوع المعرفي.

قلت: ولكن أليست من ميزة لأولي الألباب عن غيرهم؟

قال الشيخ: نعم، ولهذا فلا بد لنا من فهم ما تعنيه اللغة من لفظة "اللب"، ففي اللسان: لب كل شيء ولبابه خالصه وخياره، ولباب الأبل: خيارها، ولب كل شيء: نفسه وحقيقته، وقولنا: ألبَّ معناه أقام بالمكان ولازمه، أو لزم أمره فلم يفارقه، وأمره عندها حقيقته، ومن هذا المعنى كان اللب هو الطاعة التي أصلها من الإقامة والملازمة. وبالنتيجة فأولي الألباب هم خيار الذين يعقلون، لملازمتهم على الطاعة وذكر الله عز وجل على كل حال، ومما تعنيه الطاعة كانت المساواة بين الحِجر واللب والعقل، فالحجر هو العقل واللب لأن الحِجر هو المنع والخطم والقمع عما لا يليق أو عما يؤدي لمعصية، فأولي الألباب هم المتأملون والمفكرون الذاكرون لله: "هم الذين يذكرون الله قيامًا وقعودًا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السَموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلًا سبحانك فقنا عذاب النار"[٣]، وهم القائلون:

[١] ـ البقرة ١٦٤
[٢] ـ آل عمران ١٩٠
[٣] ـ آل عمران ١٩١

"ربنا إننا سمعنا مناديًا ينادي للإيمان أن آمنوا بربكم فآمنا"[١]، وأولي الألباب هم أهل التقوى الذين اختاروا بإيمانهم الأنفع على النافع: "قل لا يستوي الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث فاتقوا الله يا أولي الألباب لعلكم تفلحون"[٢]، وهم الذين اجتمع لديهم الإيمان والتقوى: "فاتقوا الله يا أولي الألباب الذين آمنوا قد أنزل الله إليهم ذكرا"[٣] وهم الذين جعلوا زادهم للآخرة: "وتزودوا فإن خير الزاد التقوى واتقوني يا أولي الألباب"[٤]، وهم الذين اذا تأملوا وفكروا بالعلاقة بين الظواهر الطبيعية تذكروا الله الخالق بربطهم تلك العلاقات بالنظام والتسخير: "ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الأرض ثم يخرج به زرعًا مختلفاً ألوانه ثم يهيج فتراه مصفرًا ثم يجعله حطامًا، إن في ذلك لذكرى لأولي الألباب"[٥]، وهم المقيمون لشريعة القصاص التي أمر الله بها، لإدراكهم أنه لا حفظ للنوع البشري إلا بهذه الشريعة: "ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون"[٦]، وهم الذين أدركوا الخير الذي عن الحكمة الإلهية، أو الذين ذكروا أن الحكمة أو النبوة اصطفاء لا كسب: "يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرًا كثيرًا وما يذكر إلا أولو الألباب"[٧]، وهم المدركون للعبرة إن استمعوا لقصص القرآن: "لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب"[٨]، "إن في ذلك عبرة لأولي الأبصار"[٩]، وهم الذين لا ينسون أهمية العلم والعلماء، أو هم الذين لا مساواة عندهم بين العلم والجهل: "قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولو الألباب"[١٠]، وهم الذين إن استمعوا لكل قول فلا يتبعون إلا أحسنه، فهم أصحاب الأحسن المستمر: "الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه

---

[١] - آل عمران ١٩٣
[٢] - المائدة ١٠٠
[٣] - الطلاق ١٠
[٤] - البقر ١٩٧
[٥] - الزمر ٢١
[٦] - البقرة ١٧٩
[٧] - البقرة ٢٦٩
[٨] - يوسف ١١١
[٩] - النور ٤٤
[١٠] - الزمر ٩

أولئك هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب"[1]، وهم الذين لا ينسون أن القرآن مبارك، ولهذا تراهم وقد تدبروه إن بحثوا فيه: "كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب"[2]، وبه يذكرون الله وما أمر به ونهى عنه، وبه يذكرون المآل الذي يجب ألا يُنسى ولهذا أيضًا تراهم وقد أصبحوا الدعاة لاتباع القرآن ولما فيه من التوحيد: "هذا بلاغ للناس ولينفذوا به وليعلموا أنما هو إله واحد، وليتذكر أولو الألباب"[3]، أي: أولو الألباب هم الذاكرون لما في القرآن من رسالة يجب نشرها، وهم العلماء لإدراكهم أن ما أُنزل على محمد ﷺ هو الحق ولم يكن هذا لهم إلا لذكرهم عما يكون عن الإنسان وعما يكون عن الله ﷻ: "أفمن يعلم أنما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى إنما يتذكر أولي الألباب"[4]، وهم الذين لا شك لهم بالقرآن ولا زيغ في قلوبهم إن أدركوا فيه متشابهاً لم يحكم بعد وحجتهم دومًا تقول: إن كان لا اختلاف ولا تعارض في الكتاب المبارك إذًا فلا تعارض بين المحكم والمتشابه، وما اشتبه معناه علينا حتى الآن فقد يحكم فيما بعد، طالما إحكام المتشابه مستمر منذ نزوله على محمد صلى الله علي وسلم حتى يوم الفصل والقرار: "والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب"[5]. أي: هم الذين يذكرون أن المحكم والمتشابه كلاهما حق من الحق سبحانه، وبالنتيجة نقول: أن عقل أولي الألباب أو منهجهم المعرفي، ليس عقل أصحاب الميتافيزيقيا، ولا هم بالمستخدمين منهجاً يزعمون به إدراك ما وراء العالم، إنما هم أنفسهم الذين يعقلون بتأملاتهم إيمانهم، فلا عقلين كما قال "كنط"، وبإيمانهم يعيشون كل أحوالهم، فهم دائمًا على ذكرهم لله سبحانه وتعالى، ولهذا فهم خيرة العقلاء بأحكامهم الصادقة التي تخلو من الزيغ والتلاعب.

---

[1] - الزمر ١٨
[2] - ص ٢٩
[3] - إبراهيم ٥٢
[4] - الرعد ١٨ ــ ١٩
[5] - آل عمران ٧

ـ التفكير والمعرفة في القرآن:

قلت: نعم، هذا صحيح ولكن ما رأيك يا شيخنا إن حدثتنا عن طبيعة التفكير طالما ذكر هو الآخر في القرآن؟

فقال الشيخ: حسن، فالفكر حسب اللسان هو إعمال الخاطر في الشيء، أي هو تجربة داخلية محدودة بالأشياء أو بصورها، والتفكر حسب "الجوهري" هو التأمل، ولقد قال "الليث": التفكُّر اسم التفكير، أي الفكر هو التفكير، وقد تأتي لفظة "فكر" بمعنى الحاجة أو المُراد، فإن قلت: ليس في هذا الأمر فكر، كأنما قلت: ليس لي فيه حاجة. وعن طبيعة التفكير والغرض منه يقول الله تعالى: "إنه فكَّر وقدَّر"[1]، أي: أن التصميم أو التخطيط أو التقدير يأتي كنتيجة للتفكير، فالتصميم ثمرة التفكير، فالتفكير إذًا يأتي بعد التجربة مع الأشياء الخارجية: "قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة إن هو إلا نذير لكم بين يدي عذاب شديد قل ما سألتكم من أجر فهو لكم إن أجري إلا على الله وهو على كل شيء شهيد"[2]، أي: هيا انطلقوا تجريبيًا لدراسة الزاعمين لعلاقتهم مع الجن، أمثال العرافين والكهنة والسحرة وإلى ما هنالك، ثم قارنوهم إن تعرَّفتم عليهم بمحمد صلى الله عليه وسلم الذي تعرفونه، إن فعلتم هذا فسوف يقودكم تفكيركم إن صدق حكمكم أن محمدًا ليس كهؤلاء ولا الجن هي المصدر لما يقول به، ولا هو بأبسط الأحول للطالب بالأجر من الناس كما يطلبون: "أولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة إن هو إلا نذير مبين"[3]، فمقارنة ما نعرف أو ما أدركنا بعضه مع بعض هو الآخر وجه من وجوه التفكير، فبعد الإدراك، إدراك الأشياء يكون التفكير كتجربة داخلية، وعن تفكير الإنسان بالغاية كعلة يقول سبحانه: "أولم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السَموات والأرض إلا بالحق وأجل مسمى وإن كثيرًا من الناس بلقاء ربهم لكافرون"[4]، وعن علاقة التفكير

---

[1] ـ المدثر ١٨

[2] ـ سبأ ٤٦، ٤٨

[3] ـ الأعراف ١٨٤

[4] ـ الروم ٨

بالمقارنة قال: "قل هل يستوي الأعمى والبصير أفلا تتفكرون"[1]، أي بانعدام التفكير فلا فرق بين الأعمى والبصير، وبالتفكير المعني بالمقارنة تكون لنا معرفة النفع أو الضرر من الأشياء: "يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون"[2]، والبحث عن الأنفع من مهام التفكير: "أيود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل وأعناب تجري من تحتها الأنهار له فيها من كل الثمرات وأصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فأصابها إعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون"[3]، أي: إن الوصول إلى الأنفع مشروط بالتفكير، ومن لم يصل إليه فلا تفكير صحيح لديه، وبالتفكير يكون لنا البحث عن الحق لتمييزه عن الباطل، وأولي الألباب هم: "الذين يذكرون الله قيامًا وقعودًا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السَموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلًا سبحانك فقنا عذاب النار"[4]، أي بتفكيرهم في الأشياء وإدراكهم للتلاؤم ما بين النظام الموجود في الكون وحياة الإنسان وبقائه عرفوا الغاية الحق من وجود الكون، كما عرفوا الخالق سبحانه علة لوجوده، فالبحث عن العلة والغاية وتمييز الحق عن الباطل والوصول إلى الأنفع كل ذلك مشروط بالتفكير أو قل من ثماره، ومن ثماره أيضًا الوصول إلى تسخير الظاهرات لما ينفعنا: "وسخر لكم ما في السَموات وما في الأرض جميعًا منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون"[5]، وقصص الغابرين من موضوعات التفكير: "فاقصص القصص لعلهم يتفكرون"[6]، أي لعلها تكون موضوعًا لتفكيرهم سواء بحثوا عنها ميدانيًا أو نظروا إليها كموضوع للعبرة، وبالنتيجة إن ما قد يأتي عن طريق الأذن كسماع القصص قد يكون موضوعًا للتفكير ومن وجود القرآن ككتاب مرئي مقروء أو مسموع فهو موضوع من موضوعات التفكير أو الفكر: "وأنزلنا إليك الذكر لتبين

---

[1] - الأنعام ٥٠
[2] - البقرة ٢١٩
[3] - البقرة ٢٦٦
[4] - آل عمران ١٩١
[5] - الجاثية ١٣
[6] - الأعراف ١٧٦

للناس ما نُزِّل إليهم ولعلهم يتفكرون"[1]، أي لعلهم يفكرون بما فيه، وإن كانت الأمثال والآيات من بعض ما فيه، فهي من موضوعات الفكر: "وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون"[2]، "كذلك نفصِّل الآيات لقوم يتفكرون"[3]، أي أن التفكير لا بد مسبوق بالتفصيل المعني بالعلاقة التي بين الظاهرات، ومن هذه الآيات التي حددها الله سبحانه كموضوع للتفكير قوله تعالى: "وهو الذي مدَّ الأرض وجعل فيها رواسي وأنهارًا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين إثنين يغشى الليل النهار إن في لآيات لقوم يتفكرون"[4]، وبهذه الآية نجد التنويه إلى علم الجيولوجيا، وعلم الزراعة وعلم الفلك كموضوعات للفكر، وبالتجريد فسوف تعني البحث عن كيف أصبحت الجبال رواسي، وعن كيف تكونت الأنهار، وعن كيف أصبحت الثمار مشروطة بالتزاوج، وعن كيف يحدث الليل والنهار، وبالتحديد اللامجرد: إنه الله الواضع لهذه القوانين التي يجب علينا إدراكها. وعن التفكير في علاقة المطر بالإنسان والنبات يقول الله عز وجل: "هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون، ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون"[5]، أي بالتفكير يكون لنا إدراك اختلاف المظاهر أو النتائج عن العلة الواحدة أو العلة الواحدة التي تؤدي إلى النتائج الكثيرة، فالماء كواحد أو كعلة هو المؤدي لنتائج متعددة: "وجعلنا من الماء كل شيء حي"، وحيثما بحثنا عن الحياة بالمعنى الواسع، فلا بد لنا من البحث عن الماء، لأنه الشرط لكل حياة ممكنة، وعن التمييز ما بين النوم والموت، كموضوع من موضوعات الفكر، يقول سبحانه وتعالى: "الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها، فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون"[6]، أي بالتفكير يتم لنا إدراك اختلاف العلل مع الظواهر المتشابهة، فالموت كعلة لسكون البدن

---

[1] - النحل ٤٤
[2] - الحشر ٢١
[3] - يونس ٢٤
[4] - الرعد ٣
[5] - النحل ١٠ -١١
[6] - الزمر ٤٢

وزوال الإدراك هو غير النوم كعلة لهذا الحدث، وبالتالي فلا يجوز الدفن إلا بعد التأكد من واقعة الموت، وهذا بالطبع مما يخص علم الطب موضوع الآية، وعن علم النفس الاجتماعي من خلال علاقة الزوج بزوجه يقول سبحانه وتعالى: "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون"[1]، أي إن إيجاد الاطمئنان والود والتراحم بين الزوج وزوجه هو ما يجب أن يسعى إليه كليهما وإن حدث هذا فهما عندها واحد لا إثنين وكل زواج خلا من ذلك فهو زواج فاشل بحكم الله، وإن كان التفريق بينهما فهو الأحسن، وعن علم الحيوان كمثل يقول عز وجل: "وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون ثم كلي من كل الثمرات فاسلكي سبل ربك ذللًا يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون"[2] أي أن دراسة النحل، حياته، كيف يعيش، كيف نربيه، كيف نستفيد منه في علاج الأمراض، كل ذلك من موضوعات الفكر، وبالفكر ندرك اختلاف الوسائل أو العلل للفرض الواحد أو للغرض الواحد أو النتيجة الواحدة، فمن أجل الحياة كنتيجة اتخذ النحل بالأسباب المتنوعة، ومن اختلاف الثمار كعلة كان اختلاف العسل بألوانه ومذاقه، ومن كل ما رأيناه نجد أن الفكر كما ذكره القرآن ليس بالفكر المجرد المفصول عن أية علاقة بالموضوعات المادية، ولا هو بالتفكير من أجل التفكير، فمهما انطلق ومن أين ابتدأ فلا بد له من اللقاء مع موضوع يشار إليه بالوجود فهو الوسيلة لبحثنا عن العلل مهما اختلفت وتباعدت وبه نقارن النافع والأنفع، أو عنه تكون المقارنة، وبه نرى العلاقة بين الأشياء أو الظاهرات، وبه نضع التصاميم والمخططات.

قلت: أي، وكأنما لا فرق بين الذين يعقلون والذين يفكرون، أم أنني مخطئ بذلك؟

---

[1] - الروم ٢١

[2] - النحل ٦٨ ـ ٦٩

فقال الشيخ: نعم، فأن يعقل الإنسان الموضوع، أو أن يفكر فيه، فهذا سيان، لأن الفعل المعرفي كل متكامل ولا تجزيئ له إلى دوائر مفصول بعضها عن البعض الآخر، وما ذكرهما الله على فعل واحد إلا ليجنبنا من الوقوع في الفكر أو العقل المجرد الذي موضوعه حسب أصحابه فيما وراء العالم.

ـ المعرفة والعارف في القرآن:

قال بركات: نعم، فكل ما قلته صحيح، ولكن إن وضعناه في مكانه الصحيح، فالعقل والتفكير المقيد بالمحسوس، كل ذلك مما يخص العوام، وهذا النوع من العلم هو في حقيقته الممثل للدرجة الدنيا مقارنة بما تعنيه المعرفة التي يمثلها "العارف"، فالناس مراتب، وشتان بين العالِم والعارف!!

فقلت بدهشة: ومن هو هذا العارف؟

فقال بركات سريعًا: إنه الذي يعرف سرك وأنت ساكت، إنه الذي لا تعيقه الحجب عن الإدراك، فهو المدرِك للخفي والمستور وللقريب والبعيد، إنه العارف بالملأ الأعلى وبالإله على حقيقته، إنه الذي أصبحت صفاته صفات الله نفسها، إنه الذي جرت الكرامات بين يديه، وهو الذي له هو خرق كل القوانين، إنه السابح في الهواء والساكن بالنار متى شاء، هو الواصل إلى الله والآخذ عنه كل معرفة تخص الطبيعة وما فوقها، إنه المسخِّر للجن والملائكة كيفما أحب ومتى شاء، وهو المحيي للموتى، وهو الذي بقبره الشفاء لكل داء، وهو الحافظ لبقاء الوجود، إنه نائب الله وخليفته في الأرض!!

وبعد أن ضحك الشيخ قال بسخرية: ومن أين لنا بهذا الإله البشري الذي يسكن الأرض، أمن اللغة كان اشتقاقكم لهذا العارف؟ أم من الآيات التي ذكرته في القرآن؟ أما في اللغة فقد وردت لفظة عرَّاف على أنه المنجم أو الجازي، أو القنان، أو الكاهن، وكل هؤلاء يزعمون معرفة الخبيء والمخفي والمغيَّب، وإن تميز العارف بهذه المعرفة، فهذا يعني أنه واحدًا من هؤلاء، أي: العارف الذي ذكرت هو العرَّاف ولكن بلبوس ديني، هذا هو الصواب، لأن لفظة "العارف" في اللغة قد وردت بمعنى عالِم، والعرفان العلم، وعرَّفه الأمر أعلمه إياه، وعرَّفه به أي وسمه بهذه العلاقة أو تلك، والوسم أو السمة تعود إلى "العُرف" التي منها عُرف الديك، و"العُرف" عندها كل عال مرتفع، فالوسم إذًا كل ما يؤدي للتمييز الواضح، ولما كان وجه الإنسان كأعظم سمة للتمييز، سميت الوجوه بالمعارف، وإن طلبنا السمة عنوة فهي المعنية بالاعتراف، ولهذا نقول: اعترف فلان، إذا ذل وانقاد وأقر بذنبه،

وبهذا يكون تحصيل السمة، وليس من سبيل غير ذلك لربط المعرفة بالعلم، والعارف عندها هو العالِم الذي يعتقل الظاهرة لإرغامها تجريبيًا على النطق بما كان عنها، وإن نطقت فقد وسمها، أو وسمتْ نفسها، هذا هو الذي تعنيه اللغة إن ذُكرت لفظة المعرفة، فالعارف هو العالِم، هو العارف بسمة الأشياء، وهذا العارف بالقطع ما هو بالعراف أو الكاهن، وعن ارتباط المعرفة بالسمات يقول عز وجل: "ونادى أصحاب الأعراف رجالًا يعرفونهم بسماهم"[1]، أي المعرفة هي معرفة السمات، و"الأعراف" تعني أعالي السور الذي بين الجنة والنار، كما يقول سبحانه: "يُعرف المجرمون بسماهم"[2]، "ولو نشاء لرأيناكهم فلعرفتهم بسماهم ولتعرفنهم في لحن القول"[3]، أي أن السمات تدرك بالعين والأذن وبالتالي فالمعرفة ليست بذات موضوع غير محسوس، كما زعم أصحاب العارف لما وراء الإدراك، ويقول تعالى: "وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات تعرف في وجوه الذين كفروا المنكر يكادون يسطون بالذين يتلون عليهم آياتنا"[4]، أي: إن إدراك الشر أو المنكر كسمة على وجه الغاضب يسمى معرفة، والفقراء "تعرفهم بسماهم"[5]، وأهل الجنة "تعرف في وجوههم نظرة النعيم"[6]، "وعلى الأعراف رجال يعرفون كلًا بسماهم"[7]، وبإنكار الكافرين لرسولهم الذي عرفوا سماته كانوا محل استنكار وتساؤل وتعجب: "أم لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون"[8]، وأهل الكتاب ستروا معرفتهم للرسول وهم الذين عرفوه بكل ما له من سمات: "الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم"[9]، وأن فريقًا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون"[10]. فالمعرفة إذًا هي العلم، لا أن العلم في الدرجة الدنيا مقارنة

---

[1] - الأعراف ٤٨
[2] - الرحمن ٤١
[3] - محمد ٣٠
[4] - الحج ٧٢
[5] - البقرة ٢٧٣
[6] - المطففين ٢٤
[7] - الأعراف ٤٦
[8] - المؤمنون ٦٩
[9] - الأنعام ٢٠
[10] - البقرة ١٤٦

بالمعرفة: "فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين"[١]، "يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها"[٢]، وأما الذين استقاموا مع الذي عرفوه فشأنهم مختلف: "وإذا سمعوا ما أُنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق"[٣]، أي: هم العارفون للتطابق بين الصفة والموصوف، ومن أجل التعريف بالسمة قال تعالى: "يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان الله غفورا رحيما"[٤]، أي بالجلابيب كعلامة سيعرفن، والتعارف بين الناس هو التعارف على السمات المميزة لكل منهم: "ويوم يحشرهم كأن لم يلبثوا إلا ساعة من النهار يتعارفون بينهم قد خسر الذين كذبوا لقاء الله وما كانوا مهتدين"[٥]. وليس التعارف على السمات قاصرًا على الأفراد فقط دون الجماعات: "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوب وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير"[٦]، وإن كان التعارف عن طريق السمات ممتدًا حتى لما تتميز به الشعوب والأقوام من ثروات إضافة للفضائل والقيم الخاصة، عندها فالآية تحثنا فعلًا على تبادل هذه السمات بين الشعوب والقبائل، أما الدين أو التقوى فلا مساومة عليه أو عليها، وهي التي يجب أن نحتفظ بها حال تبادل السمات، مهما امتد ذلك التبادل التجاري أو قصُر، ومن عاشر أحدًا فقد عرف سماته، وبهذا يعرف أحدنا أقاربه وذويه: "وجاء إخوة يوسف فدخلوا عليه فعرفهم"[٧]، ومن ملك شيئاً فقد عرفه بكل ما له من سمات: "وقال لفتيانه اجعلوا بضاعتهم في رحالهم لعلهم يعرفونها"[٨]،

---

[١] - البقرة ٨٩
[٢] - النحل ٨٣
[٣] - المائدة ٨٣
[٤] - الأحزاب ٥٩
[٥] - يونس ٤٥
[٦] - الحجرات ١٣
[٧] - يوسف ٥٨
[٨] - يوسف ٦٢

وعن التعريف بالسمات قال سبحانه: "ويدخلهم الجنة عرفها لهم"[1]، أي التي عرفهم بسماتها، أو التي عطَّرها لهم، على معنى أنه وسمها بالعطر.

فقال بركات: ولكن اقرأوا معي ما يلي: يقول الله عز وجل: "وإذا أسرَّ النبي إلى بعض أزواجه حديثاً فلما نبأت به وأظهره الله عليه عرَّف بعضه وأعرض عن بعض فلما نبأها به قالت من أنبأك هذا قال نبأني العليم الخبير"[2]، أي أن الرسول ﷺ عرف من الله ما نبأت به زوجه غيرها، فعرَّفها ببعض ما فعلت. وهل العارف إلا الآخذ للعلم من لدن الله؟ وهل تؤخذ المعرفة إلا عن العارف؟ فالعارف هو الذي له العلم اللدُني، وما هو بالعرَّاف الذي يأخذ علمه عن الشياطين وإلى ما هنالك.

وبعد أن ضحك الشيخ عاليًا قال: لا، فلا مساواة بين العارف والنبي، والغيب الذي يخص العلم الإلهي لم يكن لبشر إلا وهو مشروط بالرسالة أو التكليف أو الاصطفاء: "عالِم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدًا، إلا من ارتضى من رسول"[3]، ومن زعم الرسالة بعد خاتم الرسل فقد خرج عن جادة الصواب، والتفسير الصحيح للآية أن الرسول ﷺ حدَّث زوجه "حفصة" بحديث سري مؤلف من قسمين أو من موضوعين، فأعلمه الله تعالى: أن "حفصة" قد أشاعت الحديث إلى "عائشة" ولما عاتبها الرسول أعلمها أو عرَّفها ببعض الذي أشاعته، وترك المعاتبة عن البعض الآخر. أي "عرف بعضه"، أو وسمه بالمنقول أو المشاع، "وأعرض عن بعض"، أو البعض الآخر ولم يسِمه بالمنقول أو المشاع، وليس في الآية كما نرى من شيء يشير إلى ذلك العارف الذي أصبح مصدر علم بما أخذه عن الله من علم، وبالتالي فلا وجود لهذا العارف لا في اللغة ولا في الدين ولا في العقل.

[1] - محمد ٦
[2] - التحريم ٣
[3] - الجن ٢٦ ــ ٢٧

- القلب ودوره المعرفي في القرآن:

فقال بركات: لا، فمهلًا أيها الشيخ، وإن أردت إدراك المنهج المعرفي للعارف فما عليكَ إلا النظر في الآيات التي ذكرت القلب كوسيلة معرفية.

قلت: نعم، هذا ما يجب، ولكن ما الذي تقوله اللغة عن القلب؟

فقال الشيخ: لقد جاء في اللسان: القلب: تحويل الشيء عن وجهه، ولقد قال الشاعر:

ما سُمي القلب إلا من تقلبه والرأي يصرف بالإنسان أطوارا

أي: أن القلب ذا دور رئيسي في تقلب الآراء، أما لمَ؟ فلأنه "موطن الحب والكره، ومكان السر والعلن، ومحل الفرح والحزن"[1] وطالما هذا كله متغير على الدوام، لهذا كان القلب علة التغير في الآراء، وبحال وجود القلب الموضوعي أو السليم، فالقلب عندها هو العقل، أما في القرآن فقد ورد ذكر القلب في "مائة وإثنين وعشرين آية"[2]، وكلها لوصف أحواله في الصحة والمرض، ولبيان علاقته بالفعل العقلي والإدراك الحسي، ولإيضاح دوره في تكوين الإرادة وإلى ما هنالك مما يخص كلية الإنسان، ومن أراد التعرُّف إلى فعل القلب فعليه النظر في هذين المبدأين: وعن المبدأ الأول يقول سبحانه وتعالى: "ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه"[3]، فإذا ما كان تطابق الإرادة أو الحكم مع ما يقره القلب ويختاره، أو إذا كانت المطابقة بين السر والعلن كان الصدق، وإلا فهو النفاق الذي يعني اجتماع النقيضين في قلب واحد في آن واحد، وكأنما القلب قلبان، وهذا ما نفاه الله وأنكره. وعن المبدأ الثاني يقول الله: "لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم"[4]، أو "ما تعمَّدت قلوبكم"[5]، فالمسؤولية إذًا للقلب، أي هو المسؤول عن القصد الذي

---

[1] - ص ٤٥ مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة

[2] - ص ١٨٦ نفسه

[3] - الأحزاب ٤

[4] - البقرة ٢٢٥

[5] - الأحزاب ٥ ، النحل ١٠٦

يحرك الإرادة أو الفعل، ولهذا فهو أو الصدر مكان السر"[١]، وتبعًا للمبدأ الأول نجد أن القلب ذا جانبين: جانب سيء، وجانب حسن، أما الجانب الحسن فنراه فيما يلي:

1 – القلب محل الإيمان والهداية: "ولمَّا يدخل الإيمان في قلوبكم بعد"[٢]، والصدر طالما يعني القلب فهو الآخر محل الهداية والإيمان"[٣].

2 – القلب محل العواطف النبيلة: الأُلفة والمحبة في القلب: "واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا"[٤].

3 – القلب محل الرأفة والرحمة: "وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة"[٥]، وهو محل السكينة: "هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيمانًا مع إيمانهم"[٦]، ومحل التقوى: "أولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى"[٧]، والإخبات صفة من صفات القلوب الحسنة"[٨]، وكذلك "الوجل"[٩]، والإنابة"[١٠]، والسلامة من الأهواء: "إذ جاء ربه بقلب سليم"[١١]، و"الطهارة"[١٢]، والاطمئنان: "الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب"[١٣].

---

[١] - الملك ١٣ ، غافر ١٩
[٢] - الحجرات ٧ ، ١٤ ، المائدة ٤١ ، المجادلة ٢٢ ، الكهف ١٤ ، القصص ١٠ ، التغابن ١١
[٣] - الأنعام ١٢٥ ، الزمر ٢٢
[٤] - آل عمران ١٠٣ ، الأنفال ٦٣ ، التوبة ٦٠
[٥] - الحديد ٢٧
[٦] - الفتح ٤ ، ١٨
[٧] - الحج ٣٢
[٨] - الحج ٥٤
[٩] - الأنفال ٢ ، الحج ٣٥ ، المؤمنون ٦٠
[١٠] - ق ٣٣
[١١] - الصافات ٨٤ ، الشعراء ٨٨ – ٨٩
[١٢] - الأحزاب ٥٣
[١٣] - الرعد ٢٨ ، الأنفال ١٠

أما عن الجانب الثاني، أو عن صفات القلب السيئة فهذا ما نراه فيما يلي: القلب يتصف بالقساوة: "فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله"[1]، وهو محل الحقد والغل"[2]، والغلظة"[3]، والخوف"[4]، والرعب"[5]، والغيظ"[6]، والحسرة"[7]، والإشمئزاز"[8]، والشك والريبة"[9]، والظن السيء"[10]، والزيغ"[11]، والغفلة"[12]، واللهو"[13]، وحب الكفر"[14]، والحمية والعجرفة"[15]، والتكبر والتجبر"[16]، والإنكار والعناد"[17]، والتنافر والتشتت"[18]. والصدر كمعنى للقلب: محل الحرج"[19]، والضيق والانفعال"[20]، والغل"[21]، والرغبة"[22]، ووسوسة الشيطان"[23]، والرهبة"[24]، والكِبر"[25]، والشك"[26]، والبغضاء والحقد"[1].

---

[1] - الزمر ٢٢، الحديد ١٦، البقرة ٧٤، الحج ٥٣، الأنعام ٤٣، المائدة ١٣
[2] - الحشر ١٠
[3] - آل عمران ١٥٩
[4] - النور ٣٣، النازعات ٨، غافر ١٨، الأحزاب ١٠
[5] - الأنفال ١٢، آل عمران ١٥١، الأحزاب ٢٦، الحشر ٢
[6] - التوبة ١٥
[7] - آل عمران ١٥٦
[8] - الزمر ٤٥
[9] - التوبة ٤٥ ، ١١٠
[10] - الفتح ١٢
[11] - آل عمران ٧
[12] - الكهف ٢٨
[13] - الأنبياء ٣
[14] - البقرة ٩٣
[15] - الفتح ٢٦
[16] - غافر ٣٥
[17] - النحل ٢٢
[18] - الحشر ١٤
[19] - الأعراف ٢
[20] - الشعراء ١٣ ، الحجر ٩٧ ، هود ١٢ ، النساء ٩٠
[21] - الأعراف ٤٣ ، الحجر ٤٧
[22] - غافر ٨٠
[23] - الناس ٥
[24] - الحشر ١٣
[25] - غافر ٥٦
[26] - الإسراء ٥٠

وعن وجود الجانبين في قلب واحد، هذا ما نراه عند المنافق، فالمنافق يضمر الجانب السيء ويعلن الجانب الحسن أو المرضي مكرًا ورياء وخبثاً، فهو دومًا على الازدواجية أي هو الذي يبطن في قلبه غير ما يقول أو يظهر"[٢]، فقلوب المنافقين وسخة غير طاهرة"[٣]، "وأكثرهم فاسقون"[٤]، حريصون ألا يُفضحوا"[٥]، ولهذا فهم على رعب دائم ويعيشون على عذاب وقلق، لا وعد لهم وهم الكذبة"[٦]، بقلوبهم المريضة يخدعون أنفسهم"[٧]، "في قلوبهم مرض"[٨]، والكافرون مرضى في قلوبهم"[٩]، والقلب الآثم يكتم الشهادة التي يعلمها"[١٠].

قلت: صحيح، ولكن هل لا علاقة حقًا ما بين القلب والحواس في الفعل المعرفي، حتى أصبح القلب كما يقول بركات على معرفة من نوع خاص؟

فقال الشيخ: بالعكس، فالفعل المعرفي كما قلنا هو الفعل الذي يشترك فيه كل الإنسان، لا فرق في ذلك بين الدماغ والقلب وإلى ما هنالك، ولبيان علاقة القلب بالإدراك الحسي فلا بد لنا من النظر بطبيعة المصطلحين اللذين وردا في القرآن، وأعني بهما: "الختم" و"الطبع"، فالحواس كما قلنا لا تخطئ والخطأ إن حدث فهو الخطأ في الأحكام، وإذا ما عقد المرء أو الكافرون مثلًا قلوبهم على الكفر أو على الجانب السيء للقلب دونما رجعة عنه، فإن الله عز وجل الذي "يعلم ما في قلوبهم"[١١]، يعاقبهم بالختم على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم، والختم عندها هو التعطيل للحواس والإبقاء على ما عقد عليه

---

[١] - آل عمران ١١٨

[٢] - البقرة ٢٠٤ ، آل عمران ١٦٧ ، المائدة ٤١ ، التوبة ٨ ، الفتح ١١ ، البقرة ٨

[٣] - المائدة ٤١

[٤] - التوبة ٨

[٥] - التوبة ٦٤

[٦] - التوبة ٧٧

[٧] - البقرة ٨ ــ ١٠

[٨] - المائدة ٥٢

[٩] - الأنفال ٤٩ ، النور ٥٠ ، الأحزاب ١٢ ، ٦٠ ، المدثر ٣١

[١٠] - البقرة ٢٨٣

[١١] - النساء ٦٤ ، الأحزاب ٥١

القلب وحده أي هو الحكم الخاطئ عما تدركه الحواس، وعندها لا حواس ولا إدراك، والختم على السمع والأبصار إذًا هو تعطيلها أو أخذها"[1]، أو كفها عن الإدراك بالأحكام غير الصحيحة. وعن تعطيل الإدراك بالعناد يقول تعالى: "إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون، ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم"[2]، والمختوم أو الذي عقد قلبه على الكفر، سوف لن يرى ولن يسمع أو يعقل إلا أهواءه، ومن أهوائه تكون أحكامه على إدراكه: "أرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهده من بعد الله، أفلا تذكرون"[3]، فالعناد أو الهوى إذًا علة الختم كعقوبة إلهية، بزيادة الكفر الذي عقدوا قلوبهم عليه، أي ختم القلب هو انعقاده على الكفر، وختم الحواس هو كفها بما انعقد عليه القلب. أما الطبع، فهو أيضًا واقع على الحواس والقلب، فالغفلة علة الطبع"[4]، للذين عقدوا نواياهم على الكفر"[5]، وعلى المعتدين"[6]، وعلى الذين اتبعوا أهواءهم"[7]، "كذلك يطبع الله على قلوب الذين لا يعلمون"[8]، و: "على كل قلب متكبر جبار"[9]، وعلى أصحاب القلوب المنكرة المتكبرة"[10]، والذي طُبع على قلبه لا يفقه أو لا فقه له"[11]، بل ولا فقه له بالأنفع له"[12]، ولا يعلم"[13]، حتى ولو اصطدم العلم به: "واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه وأنه إليه تحشرون"[14]، وبالنتيجة نقول: أن

---

[1] - الأنعام ٤٦
[2] - البقرة ٦ – ٧
[3] - الجاثية ٢٣
[4] - النحل ١٠
[5] - البقرة ٨٨، المنافقون ٣ ، النساء ١٥٥ ، الأعراف ١٠٠ – ١٠١
[6] - يونس ٧٤
[7] - محمد ١٦
[8] - الروم ٥٩
[9] - غافر ٣٥
[10] - النحل ٢٢
[11] - الإسراء ٤٦ ، المنافقون ٣ ، الكهف ٥٧
[12] - التوبة ٨٧
[13] - التوبة ٩٣
[14] - الأنفال ٢٤

العلاقة بين القلب والحواس أو الإدراك الحسي وطيدة جدًا، حتى اطمئنان القلب نراه وهو المشروط بالإدراك الحسي: "وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي"[١]، والقلب على التعميم هو الذي يجعل الإدراك موضوعيًا أو ذاتيًا، فبالإدراك الموضوعي يكون التطابق بين الإدراك والموضوع، والقلب عندها هو السليم لانعدام تدخله من أجل التحريف وكأنه عندها هو الذي يعقل، والإدراك الذاتي دومًا لا تراه إلا وهو المطابق للهوى لا لموضوع الإدراك، والقلب عندها هو الكاف للحواس باتخاذه الأحكام عن الهوى، أو التي تطابق الهوى لا عن المطابقة مع الموضوع، موضوع الإدراك.

فقال بركاتك: ولكن إن كان الفقه في اللسان هو العلم بالشيء والفهم له فهذا يعني أن القلب هو وسيلتنا في تحصيل العلم لقوله تعالى: "لهم قلوب لا يفقهون بها"، وطالما النفي كاستثناء من تعميم ارتباط القلب بالفقه إذًا فالقلب هو وسيلتنا بالفقه، ولهذا أيضًا فهو العقل لقوله تعالى: "لهم قلوب يعقلون بها"، أي: إن ما نعقل به، وما به نحصِّل العلم هو القلب لا الحواس.

قال الشيخ: ولكن يا حبذا لو قرأت الآيات كاملة: فالآية الأولى تقول: "ولقد ذرأنا لجهنم كثيرًا من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون"[٢]، أي: أن الغافل كالنائم أو هو النائم، وإن كان النائم هو الذي لا إدراك لديه عندها فلا علم بالقلب للعالم الخارجي وبذلك أصبح ولا علم أو فقه له إلا بأهوائه التي بانعدامها عن الموضوعية أصبحت هي واللاعلم سيَّان، والقلب طالما مقيد بها فقد أصبح بعيدًا عن العلم، وكل قلب انعقد على الأهواء فلا علم له، لأنه كفَّ الحواس عن أن تمده بشيء، أما القلب المتحرر من الهوى فبأحكامه الموضوعية على الذي تدركه الحواس، فهو عندها المدرِك. أي: أن المساواة ما بين القلب والفقه والعقل مشروطة بالأحكام الموضوعية على الإدراك، وإلا فلا قلب ذي فقه، ولا حواس ذات إدراك، فالفقه كما نرى

[١] - البقرة ٢٦٠
[٢] - الأعراف ١٧٩

مشروط بإزالة موانع الإدراك، ولهذا مثلًا طلب موسى عليه السلام إزالة ما يمنع الفقه: "واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي"[١].

أما عن الآية الثانية فموضوعها الكامل هو في قوله تعالى: "فكأين من قرية أهلكناها وهي ظالمة فهي خاوية على عروشها وبئر معطلة وقصر مشيد، أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور"[٢].

وبعد أن انتهى الشيخ من تلاوة الآيتين نظر إلى بركات ليسأله: والآن قل لي: بأي شيء يكون إدراك الأطلال، أو البئر المعطلة والقصر المشيد، فهل بالقلب أم بالحواس؟

فقال بركات: حسب الآية بالقلب.

قال الشيخ: وهل إن مرَّ الأعمى بالأطلال، سيدرك بقلبه ما يدركه البصير؟

وبعد أن صمت بركات، أردف الشيخ قائلًا: وإن قلنا أن القلب يدرك الأطلال، فهذا معناه وجوب حذف قوله: "أفلم يسيروا" لأنه سيان عندها الجلوس والسكون أو المسير، طالما الأعمى وهو ذو قلب، سيدركها دونما حاجة للمسير، ولكن لا حذف لقوله "أفلم يسيروا" لأنه بالسير نحو الأطلال سندركها بأبصارنا، وبأبصارنا سندرك العروش الخاوية والآبار المعطلة والقصور المشيدة، وبآذاننا كخبر نسمع أنها كانت لظلمة عاقبهم الله عز وجل بالدماء. وباجتماع حكم النظر وحكم الآذان عندها فهي العبرة، وهذا هو الذي يعقله القلب، ومن كان له هذا فهو من الذين "لهم قلوب يعقلون بها"، أما من فصل الإدراك الحسي عن الحكم بالعبرة، أو من لم تكن له العبرة في قلبه من وراء إدراكه فكأنما لا إدراك له، أو هو كالأعمى الذي حق أن يقال له: "فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور"، فعمى القلب عن العبرة، هو الذي جعل الإدراك وكأنه لم يكن، وبما أن العبرة هي الناتج

---

[١] - طه ٢٨

[٢] - الحج ٤٥ ــ ٤٦

الضروري عن التجربة مع أطلال المعاقبين، فإن من لم يدركها حينئذ، فكأنما الداعي لعدم المسؤولية أو الحساب، وعن ارتباط العبرة أو الذكرى بالقلب من خلال تجربة الأطلال قال تعالى: "إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد"[١]. وهل من أحد بلا قلب؟! إذًا فليس يعقل العبرة إلا القلب السليم الذي أصبح كمن ألقى السمع وهو شهيد، أي وكأنه يسمع ويرى ما حدث لأولئك الأقوام الظلمة، وهذا أيضًا ما يعقله إن استمع لقصصهم التي رواها الله عليه في قرآنه، وعن ارتباط قوله "أفلم يسيروا" بالإدراك الحسي من جهة، وبإدراك العاقبة التي تتضمن العبرة من جهة أخرى يقول عز وجل "فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين"[٢]، فانظروا: "قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة الذين من قبل كان أكثرهم مشركين"[٣]، فانظروا: "أولم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين كانوا من قبلهم كانوا هم أشد منهم قوة وآثارًا في الأرض فأخذهم الله بذنوبهم وما كان لهم من الله من واق"[٤]، فينظروا: "أولم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم كانوا أشد منهم قوة وأثاروا الأرض وعمروها أكثر مما عمروها وجاءتهم رسلهم بالبينات فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون"[٥]. ومما مر معنا نقول: أن القلب لن يعقل بذاته، وحتى إن قيل أنه اللطيفة أو الروح، ولا له عيوب ولا آذان ولا أنوف، وليس له أن يكون مع الإدراك إلا كشاهد صدق أو كشاهد كذاب، ولتصديق قلب النبي ﷺ لما أنزل عليه القرآن، أصبح ما أُنزل عليه قد أنزل على قلبه، ولهذا قال تعالى: "نزَّله على قلبك بإذن الله"[٦]، "نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين"[٧]، والمفسرون الذين منهم "الزجَّاج" مثلًا قالوا، أي:

[١] - ق ٣٧
[٢] - النحل ٣٦
[٣] - الروم ٤٢
[٤] - غافر ٢١ ، ٨٢
[٥] - الروم ٩ ، فاطر ٤٤
[٦] - البقرة ٩٧
[٧] - الشعراء ١٩٢ ــ ١٩٤

ليعيه قلبك، كمعنى لقوله "على قلبك"، ولقد قال الرسول ﷺ: "ألا إن في الجسد لمضغة إن صلُحت صلُح الجسد كله ألا وهي القلب".

- الفؤاد والمعرفة اللدُنية:

ولما انتهى الشيخ من كلامه، قال بركات بسخرية: ولمَ لا تتحدث عن الفؤاد، طالما الفؤاد هو القلب، أم هو شيء آخر حسب رأيك؟

فقال الشيخ: نعم، ففي اللسان أن "ابن سيده" و"اللحياني" قالا: القلب هو الفؤاد ولا خلاف على ذلك وإن وردت بعض التفاصيل في شأنه، فالفؤاد متقلب هو الآخر كالقلب، وبالتدخل الإلهي يقول سبحانه: "ونقلِّب أفئدتهم وأبصارهم"[1]، وبتدخله تعالى لتثبيت الفؤاد يقول: "وكلٌ نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك"[2]، "وقال الذين كفروا لولا أنزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلا"[3]، وهو محل الخوف كالقلب: "وأصبح فؤاد أم موسى فارغا"[4]، والظالمون: "أفئدتهم هواء"[5] أو فارغة، أي من الرعب أصبحت فارغة، أو أصبحت وكأنما لا وجود لها، وهو محل الحب الشديد: "فاجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم"[6].

قلت: نعم، ولكن ما دور الفؤاد في المعرفة، أو مع الإدراك الحسي بالتحديد؟

فقال الشيخ: إن الفؤاد والحواس مترابطان أشد الارتباط، وهذا ما نراه في الآيات التالية، يقول الله عز وجل: "ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون"[7]، "والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون"[8]، "وهو الذي أنشأ لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ما

---

[1] - الأنعام ١١٠

[2] - هود ١٢٠

[3] - الفرقان ٣٢

[4] - القصص ١٠

[5] - ابراهيم ٤٣

[6] - ابراهيم ٣٧

[7] - السجدة ٩

[8] - النحل ٧٨

تشكرون"[1]، "قل هو الذي أنشأكم وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون"[2]، والملاحظ على هذه الآية ما يلي:

1 – الفؤاد في كلها قد ذُكر بعد الحواس.

2 – وكلها قد انتهت بذكر الشكر، وإن كان لا شكر إلا بعد معرفة أو علم إذًا فلا معرفة تخص الفؤاد إلا وهي عن الحواس، أي ليس للفؤاد أن يكون مصدرًا للمعرفة بذاته، وإنما دوره هو نفسه الذي قلناه عن القلب. ولما قلنا أن المشكلة بين الإيمان والكفر هي مشكلة معرفية، فهذا أيضًا ما نراه هنا، وعن المحاسبة لكيفية استخدام الإنسان لما زوده الله به من وسائل معرفية يقول الله عز وجل: "ولا تقفُ ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا"[3]، وعن قوم "عاد" يقول سبحانه: "وجعلنا لهم سمعًا وأبصارًا وأفئدة فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء إذ كانوا يجحدون بآيات الله وحاق بهم ما كانوا به يستهزءون"[4]. أي أنه رغم ما لديهم من الوسائل المؤدية للعلم الصحيح الذي نتيجته الشكر، جحدوا الحق ولهذا حقَّ عقابهم، وعما يعنيه دور الفؤاد في سلامة الإدراك وتحريفه، نرى أنه قد أصبح الموقع للمساءلة والإدانة، ولقد قال تعالى: "ولتصغي إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه ولِيقترفوا ما هم مقترفون"[5]، أي بالعناد سينحرف فؤادهم عن الحق الذي أدركوه، ليتجهوا به نحو الإصغاء لزخرف القول، ولهذا فقد اتجه العذاب إليه على التحديد لقوله سبحانه: "نار الله الموقدة، التي تتطلع على الأفئدة"[6].

قلت: صحيح، فكل آية ذكرت الحواس والفؤاد، فعلى التعميم قد ذكرت الفؤاد بعد الحواس، وما من آية ذكرته قبلها.

---

[1] - المؤمنون ٧٨
[2] - الملك ٢٣
[3] - الإسراء ٣٦
[4] - الأحقاف ٢٦
[5] - الأنعام ١١٣
[6] - الهمزة ٦ – ٧

فقال بركات: لا فالفؤاد هو المدرِك بذاته، وليس إدراكه مشروطاً بأسبقية الحواس، أو بما يكون عنها، ولقد قال تعالى: "ما كَذَبَ الفؤاد ما رأى، أفتمارونه على ما يرى"[1]، أي: أن الفؤاد هو الذي رأى، لا أنه مخصوص بإلقاء الأحكام الصحيحة أو الفاسدة، ولهذا فالعارف هو المدرِك بفؤاده لما لا يدرَك عن طريق الحواس، ولقد ذكره الله بعد الحواس لا كتابع، وإنما كنوع وحده، فالسمع نوع والبصر نوع والفؤاد نوع ولكل من هؤلاء نوع مخصوص من المعرفة، وما كان لمحمد ﷺ، وما كان لكل الأنبياء صلوات الله عليهم فهو لنا عن طريق الإرث أو الوراثة، فكما رأى محمدًا ربه بفؤاده لمَّا عرج إليه، فكذلك العارف يرى ربه إن عرج إليه، أو إن لم يعرج، وكما كلَّم موسى عليه السلام ربه، فكذلك العارف كليم ربه، وكما كان إبراهيم عليه السلام خليلًا كذلك العارف خليل ربه، إنها الوراثة التي إن أنكرتها أنكرت البرهان المستمر على صدق النبوة، وحجرت على كرم ربك، فاحذر احذر!

وبعد أن قال الشيخ: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم.

قلت: ولكن إن كان الفؤاد مخصوص بالمعرفة الأشرف، فكيف كان الجمع بينه وبين عدم الشكر، وهو الموجود عند الكافرين، أو وهو المعاقَب، أو وهو الذي اتجه لزخرف القول؟

فقال بركات: ولكن ألا ترى من فرق بين من اتجه به إلى الله وبين من اتجه به إلى الشيطان؟

قلت: وكيف يتجه إلى الله؟

قال بركات: بالرياضات المخصوصة، يكون توجيهه إلى الله حتى يصل إليه.

قلت: وكيف لك التمييز بين الوصول إلى الله أو الوصول إلى الشيطان، إن كان الشيطان قد يتجلى على زعم أنه الله؟

[1] - النجم١١ – ١٢

فقال بركات: إن هذا التمييز نعرفه بالمعلوم لنا من القرآن، فإن خالفه فهو الشيطان.

قلت: ولكن إن كان المعيار هو القرآن كما تقول، فما قيمة ما قد تنسبونه من المعرفة إلى الله، فإن كانت متفقة مع القرآن، فالقرآن في غنى عنها أو عن إدراككم المزعوم، وإن كانت معارضة له فلا حاجة لنا بها، وبالحالين فلا معنى لزعمكم تحصيل العلم عن الله أو الملأ الأعلى، خاصة وأنتم حتى الآن تنادون بجهلكم: سبحان من مدَّ الأرض على ماء جمد، أو لستم حتى الآن تعتقدون بأن الكواكب أثيرية وكائنات حية، وذات عقول، رغم هبوط الإنسان على القمر بما فيه من وديان وصخور؟!

فقال بركات: نعم، فإن الله لا يخطئ، والملائكة لا تكذب، فالكواكب إثيرية، وهي كائنات حية، والأرض مسطحة تعوم على الماء، هذا ما قاله العارفون عن الله وملائكتهم، وما كذبوا بكشفهم، ولا هم بالكذبة على الله، ومن شاء الرهان منكم فأنا مستعد لأن أراهنه بحياتي.

وقبل أن يتم كلامه صرخت حسناء قائلة: إن هذا الرجل مجنون، وما زال يعيش على الأوهام والتخاريف، فكفاك حمقًا ودجلًا أيها الرجل!

ولمَّا هبَّ بركات قاصدًا لطم فمها بيده صرخ الشيخ قائلًا: كفى، كفى، دعونا من هذا الهراء بالله عليكم، ولنعُد إلى الآية موضوع البحث: "ما كَذَبَ الفؤاد ما رأى". فالطبري وابن كثير والقرطبي رووا لنا ما يلي من الآراء حول هذه الآية:

1 – أن محمدًا ﷺ رأى ربه ليلة المعراج، حيث جعل الله تعالى بصره في فؤاده، حتى رآه، وجعل الله تلك رؤية، ولم يره بعينيه. هذا ما قال به "أبو ذر" و"عكرمة"، "وابن عباس"، وقد رُوي عن "ابن عباس" أنه قال: أتعجبون أن تكون الخُلَّة لإبراهيم، والكلام لموسى، والرؤية لمحمد، إن محمدًا رأى ربه مرتين، وفي صحيح مسلم أنه رآه بقلبه، وهذا أيضًا ما قاله "الربيع".

2 – وقال جماعة من الصحابة: أن محمدًا رأى جبريل على صورته مرتين، والآية تشير إلى رؤية جبريل لا إلى رؤية الله.

3 – وقال قوم منهم "أنس" أنه رأى ربه بالبصر، ولجعل الرؤية بالبصر قرأ "هشام ابن عامر" و"عاصم الجحدري" و"ابو جعفر القاري"، و"الحسن البصري": "ما كذَّب" بالتشديد، أي "ما كذَّب قلب أو فؤاد محمد ما رأى بعينيه تلك الليلة، بل صدَّقه".

4 – وقيل أنه رأى جلال ربه وعظمته لا ربه، هذا ما قاله "الحسن"، وعن الرسول أنه قال: "نور أنىَّ أراه"؟

وموضوع الآية كما هو ملاحظ هو رؤية الله أو رؤية جبريل، وعن رؤية الله كما هو ملاحظ أيضًا فهي بالتدخل الإلهي عن طريق الجعل، أي بجعل فؤاد محمد يرى بعد أن لم يكن يرى، وهذا بالطبع مخصوص بمحمد، أما كتعميم فهذا ما لم يرد فيه شيء، ومن زعم أنه يرى ربه بهذا الجعل كخبر حقيقي من لدن نفسه، فحقيق إنكاره، وكيف لنا تصديق هذا الزعم إن قال "ابن عباس": أن رؤية الله مخصوصة بمحمد لا بسواه، وهو القائل برؤية فؤاد محمد لربه، أما من زعم رؤية جبريل ببصره أو فؤاده بعد أن مات الرسول فهو كاذب، لأنه لا جبريل للبشر بعد خاتم الأنبياء والرسل، وما بالك إن كانت الرؤية حسب تحديد الصحابة تخص رؤية جبريل بذاته، لا رؤيته عن طريق التمثيل، وبالحالين نرى أن الآية مخصوصة بمحمد ﷺ، وليس أحدًا من الصحابة قال بتعميم هذا التخصيص، ولا شيء من المأثور النبوي الصحيح قد أشار إلى ذلك، ومن كان له التعميم، فمن أهوائه كان، وما حدث هذا التعميم لدى البعض إلا بعد أن خلت الأرض من الصحابة والتابعين، أو لمَّا كثرت الأهواء بما لا حد له، أما إن كانت الرؤية لجلال الله، أو لجبريل بالبصر أقصد لمحمد، فبالتشديد عندها تكون المطابقة ما بين الفؤاد والبصر، وعندها لا فؤاد ذي بصر، وإنما الفؤاد لتكذيب أو تصديق البصر، وبهذا أيضًا يكون انهيار فكرة أن الفؤاد مخصوص بمعرفة مخصوصة لا علاقة لها بالحواس، لأنه إن كان كذلك فلا سبيل إليه إلا بالجعل، وهيهات لزاعمه

إخضاع زعمه لمقولة الصدق أو الكذب الموضوعي، ومن ذاك الذي سيأتي بقرآن جديد وهو صادق؟

فقال بركات: لا، فهذا افتراء، فالوارثون للأنبياء من حقهم الرؤية بالفؤاد، تمامًا كرؤية النبي بفؤاده، وإن كان الكشف هو الجعل أو بالجعل، فإن الكشف واقع لا سبيل إلى إنكاره إلا بمعارضته الله القائل: "لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد"[١]، وعن تعميم هذا الكشف هو ما نراه من أمثلة عليه عند الذين يدركون البعيد والمستور، وعند الذين يرون الجن ليسألوهم، وحتى أن من قرأ هذه الآية تسعة وتسعون مرة، فسوف يرى الجن عيانًا بعد أن لم يكن يراهم، فإن كان هذا للعارفين فكيف لكم حد الآية بالتخصيص دون التعميم، إنه الله، وهو القادر على إزالة الموانع التي تحد البصر، حتى ينقلب البصر كالحديد في قوته، ومن هذا الباب يكون لنا إدراك الملأ الأعلى بما فيه من عوالم وكائنات.

وبعد أن ضحك الشيخ قال: ولكن إن كان الكشف أو الرؤية بالفؤاد كإرث عن محمد ﷺ بالمعنى الذي ذكرت فهذا يعني أنه لا كشف ولا رؤية بالفؤاد قبل محمد، وهذا غير صحيح، بل وحتى الكفرة الذين لا علاقة لهم بالإرث النبوي قد زعموا هذا الكشف، الذي رأوا به الكائنات وما وراء الطبيعة، وعن هذا الكشف كانت عقائدهم التي أنكرها عليهم العليم سبحانه وتعالى، أي ليس كل إدراك زائد يؤدي إلى الحق، ولا كل كشف عن الله، وما كان عن الله فليس لنا إلا عن طريق الرسل، وما كان عن سواهم فأقل ما يقال: أن الشيطان عدو لدود مضل، لن يتوانى عن استخدام كل ممكن من الحيل، ثم ما الذي سيكون لنا عن كشفكم، العلم بالطبيعة؟!

وبعد أن ضحكنا جميعًا، أردف الشيخ: أم ستأتون إلينا بما لم يقله نبينا من العقائد؟ وكيف لنا حينئذ فهم قوله تعالى على لسان نبيه: "اليوم أكملت لكم دينكم"[٢]، لا، فلا منهجكم بصحيح، ولا ثماره صحيحة، أما بالنسبة للآية فإن

---

[١] - ق ٢٢
[٢] - المائدة ٥

قوله تعالى: "لقد كنت في غفلة من هذا" هو قوله: "ووجدك ضالًا فهدى"[1]، وقوله: "فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد"، هو قوله: "وكذلك أوحينا إليك روحًا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان"[2]، أي بالوحي وبما في الكتاب أصبح محمدًا وكأنه قد أدرك هذه الحقائق ببصر نافذ قوي كالحديد، وهذا لا يعني أن الله كشف الغطاء أو المانع عن البصر حتى أصبح البصر مدركاً لحقائق العالم الآخر، وإن كان هذا فهذا لا يعني اكتساب النبوة، ولقد كذب المشاؤون ومن تبعهم لمَّا حدوا النبوة بالملكات لا بالاصطفاء. أما إن تتبعنا آراء المفسرين للآية فسوف نجدها الآتي:

1 – المخاطب في الآية هو النبي ﷺ هذا رأي "زيد ابن اسلم وابنه"، ولقد قال "ابن زيد" مفسرًا: لقد كنتَ في غفلة من هذا القرآن يا محمد قبل أن يوحى إليك، فكشفنا عنك غطاءك بإنزاله إليك، فبصرك اليوم حديد. وهو ما قلناه.

2 – المخاطب في الآية هم المشركون: أي كانوا في غفلة من عواقب أمورهم. هذا ما قاله "الضحاك" و"صالح بن كيسان" و"مجاهد" و"سفيان".

3 – المخاطب كل بر وفاجر، أي كل الناس، وبهذا قال أغلب المفسرين ومنهم "ابن عباس" وهو الذي اختاره الطبري و"ابن كثير" يقول: أن الكافر هو المراد بقوله: "لقد كنت في غفلة من هذا" يعني من هذا اليوم، يوم القيامة. وبالنتيجة نجد أن الذين قالوا بأن الإدراك للبصر الذي أصبح كالحديد، جعلوا موضوع إدراكه محدودًا بيوم القيامة لا في الدنيا، والذين جعلوا بصر الحديد في الدنيا خصوُّه وحددوه بالرسالة أو بيقين ما أُنزل على محمد ﷺ، وبالحالين حسب صحابة رسول الله رضي الله عنهم فلا بصر للإنسان لإدراك قضايا الألوهية أو ما وراء العالم، طالما هو موجود في العالم أو طالما هو حي، بل وقد قال بعضهم أيضًا أن المحتضِر هو موضوع الآية، وبكشف الغطاء أصبح على رؤية مآله أو مصيره، ببصرٍ كالحديد.

[1] - الضحى ٧
[2] - الشورى ٥٢

فقال بركات: نعم، هذا صحيح، ولهذا بالضبط كان إمام رياضاتنا هو قوله ﷺ: "موتوا قبل أن تموتوا".

فقهقه الشيخ وقال: وبقولك هذا فأنت الذي برهنت على ضرورة استعانتكم بالأحاديث المكذوبة على رسول الله ، فهذا الحديث مكذوب وأعوذ بالله من الخذلان.

- الخاتمة:

قلت: وما رأيك يا شيخنا إن حدثتنا أخيرًا عن مجمل المبادئ التي اعتمدتها في بناء أفكارك، من خلال ما دار بيننا من حوار؟

فقال الشيخ: حسن، واعلم أن المبادئ القرآنية لنظرية المعرفة الإسلامية هي ما يلي:

1 – أن الإنسان الحي كلٌ متكامل، ولا فصل بين روحه وجسده وأعضائه.

2 – أن العقل وحيثما ذُكر فهو الفعل المعرفي، ولا وجود للعقل القائم والمدرِك بذاته.

3 – المولود حال الولادة لا علم ولا معرفة له بشيء.

4 – كل معقول يملكه الإنسان لا بد يرتد إلى التجربة ما بين الحس والمحسوس.

5 – الحواس هي الأساس لكل معرفة ممكنة.

6 – امتداد الحواس شرط لا بد منه للإدراك الحسي.

7 – بالتجربة يكون تقويم الإدراك الحسي، وبه نجعل معقولاتنا خاضعة لمعايير الصدق والكذب الموضوعية.

8 – الوجود المادي متصل والفعل المعرفي هو إدراك المتصل عن طريق المنفصل، والتطور المعرفي هو السعي لاتصال المنفصل دونما قيد أو حد.

9 – كل شيء في تغيُّر.

10 – الحقيقة العلمية نسبية تبعًا لمستو الإدراك، وتبعًا لامتداد الإقتطاع، وتبعًا للمنفعة مقارنة بالأنفع.

ومن تأمل في هذه المبادئ أو الأسس، وما نتج عنها من نظرية معرفية، سيرى أنها وعلى المستويين المعرفي والعقائدي، قد تميزت عن سواها بما يلي:

1 – من المعلوم أيديولوجيًا أن كل أصحاب العقائد أو الإيمانيات، يسعون جاهدين لقتال الإدراك الحسي، لأنه لا يقر بيقين إلا لما هو مدرَك، ولهذا نراهم إما وقد طعنوا به، أو جعلوه في المرتبة الأدنى، وإما قالوا بملكات ذات طبيعة لا مادية، وعن طريقها يكون البرهان على قضاياهم الإيمانية، أما القرآن فعلى العكس، فقد رفع من قيمة الحواس إلى أقصى مدى ممكن، كما ربط بين العقل والفعل، وقيد القلب بالأحكام تبعًا للمدرَك الحسي، وبهذا كله فقد ناقض كل الأيديولوجيات الإيمانية التي مرت على الإنسان.

2 – وعلى المستوى المعرفي نجد أن نظرية المعرفة الإسلامية: نظرية مادية، ولكن لا لبناء ميتافيزيقيا مادية، وهي وجدانية، ولكن لا لصراع العقل أو الفعل المعرفي، وهي عقلية، ولكن لا لصراع الحواس أو الإدراك الحسي وهجران العالم، وهي حسية، ولكن لا للوقوف عند الحواس المجردة، وهي تقدمية، ولكن لا للوقوف على اقتطاع دون سواه، وهي روحية، ولكن لا لتجزئة الإنسان. وبهذا كله تميزت نظرية المعرفة في القرآن عمن سواها من النظريات الفلسفية، والحمد لله رب العالمين.

تم بعونه تعالى بتاريخ

١٣-١٢-١٩٨٨م، الموافق لـ

١ - جمادى الأول – ١٤٠٩ هـ

- المراجع:

1 – **القرآن الكريم.**

2 – **العقل والمعايير:** آندريه لالاند، ترجمة د. نظمي لوقا 1971.

3 – **العقل والدين:** وليم جيمس، ترجمة د. محمود حب الدين.

4 – **العقل عند المعتزلة:** حسني زينه. طـ1 1978.

5 – **العقل والمادة:** برتراند رسل، ترجمة أحمد إبراهيم الشريف 1975.

6 – **العقل وفهم القرآن:** الحارث بن أسد المحاسبي، تحقيق حسين قوتلي، طـ1 1971.

7 – **العقل منبع الحكمة:** عبد العزيز جادو، طـ 1 1978.

8 – **العقل والوجود:** يوسف كرم 1956.

9 – **المعقول واللامعقول:** د. زكي نجيب محمود 1975.

10 – **الإسلام والعقل:** د. صلاح الدين المنجد، طـ 1 1974.

11 – **الدماغ والفكر:** تشارلز فيرست، ترجمة د. محمود سيد رصاص، طـ 1 1987.

12 – **النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد:** د. محمد عاطف العراقي، طـ2 1979.

13 – **الإسلام والعقل:** عبد الحليم محمود.

14 – **التطور الخالق:** هنري برجسون، ترجمة د. محمود قاسم 1960.

15 – **الطاقة الروحية:** هنري برجسون، ترجمة د. سامي الدروبي 1971.

16 – **الفكر والواقع المتحرك:** هنري برجسون، ترجمة د. سامي الدروبي.

17 – **المادة والذاكرة:** هنري برجسون، ترجمة د. أسعد عربي درقاوي 1967.

18 – **الفيلسوف والعلم:** جون كيمني، ترجمة د. أمين الشريف 1965.

19 – **النظرية الحيوية في المعرفة:** رائق علي النقري 1975.

20 – **النظرية المادية في المعرفة:** روجيه غارودي، تعريب إبراهيم قريط.

21 – **النظرية العلمية في الطبيعة والمجتمع والمعرفة:** أ.بـ. شبتولين، ترجمة هيئة تحرير الدار 1981.

22 – **المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية:** أولف جيجن، ترجمة د. عزت قرني 1976.

23 – **المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي:** د. محمد عابد الجابري 1976.

24 – **الإدراك الحسي عند ابن سينا:** د. محمد عثمان نجاتي، طـ3 1980.

25 – **المعرفة بلغة الفطرة:** د. آية الله بهشتي، 1987.

26 – **المادة والوعي:** فـ.أ. كوراجكوفسكايا، ترجمة د. فؤاد مرعي.

27 – **الإدراك:** د. مصطفى غالب، طـ2 1981.

28 – **الذاكرة:** د. مصطفى غالب، ط3 1981.

29 – **الذكاء:** غاستون فيو، ترجمة د. خليل الجر.

30 – **الذاكرة:** جان كلود فيو، ترجمة د. جورج يونس.

31 – **الإنسان ذلك المجهول:** ألكسيس كاريل، ترجمة عادل شفيق 1972.

32 – **النسبية:** د. مارسيل داغر.

33 – **المنطق الوضعي:** د. زكي نجيب محمود، ط5 1973.

34 – **المنطق نظرية البحث:** جون دوي، ترجمة د. زكي نجيب محمود 1960.

35 – **الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم:** د. حسام الألوسي، ط1 1980.

36 – **الفلسفة الرواقية:** د. عثمان أمين، ط3.

37 – **الزمان الوجودي:** د. عبد الرحمن بدوي، ط3.

38 – **الثيئيتس:** أفلاطون، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، 1971.

39 – **البرمنيدس:** أفلاطون، تعريب الأب فؤاد بربارة، 1976.

40 – **التساعية الرابعة لأفلوطين:** ترجمة د. فؤاد زكريا، 1970.

41 – **المونادولوجيا:** جوتفريد فلهلم ليبنتز، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي 1974.

42 – **الأنثروبولوجيا الثقافية:** د. عاطف وصفي ط1.

43 – **الأطر الاجتماعية للمعرفة:** جورج غورفيتش، ترجمة د. خليل أحمد خليل ط1 1981.

44 – **الاستقراء والحدس في التفكير العلمي:** بيترو مدور، ترجمة د. بلال الجيوسي 1982.

45 – **الإنسان التكنولوجي:** فيكتور. سـ. فيركيس، ترجمة د. ذكريا إبراهيم ويوسف ميخائيل أسعد 1975.

46 – **الإنسان روح لا جسد:** د. عبد الرؤوف عبيد، ط3 1971.

47 – **الروح لابن قيم:** شمس الدين بن قيم ط3 1966.

48 – **الحاسة السادسة والطاقة النفسية:** د. سليمان النجار، 1981.

49 – **الإنسان وقواه الخفية:** كولن ولسن، ترجمة سامي خشبة، ط1977.

50 – **السحر بين الحقيقة والخيال:** محمد زهير الحريري، ط1 1985.

51 – **باركلي:** ترجمة وتقديم د. يحيى هويدي1976.

52 – **جورج مور:** ترجمة وتقديم ودراسة د. أحمد فؤاد كامل 1976.

53 – **جون لوك:** د. عزمي السلام.

54 – **دراسات في الفلسفة المعاصرة:** د. زكريا إبراهيم ط1 1968.

55 – **هيجل:** د. زكريا إبراهيم، 1970.

56 – **هل ينقذنا العلم:** جورج. أ. لينبرغ، ترجمة د. أمين أحمد الشريف 1973.

57 – **هل هناك حاسة سادسة:** محمود إبراهيم الصغيري.

58 – **هل عشت قبل هذه الحياة:** رونالد هابرد. تقديم وليد ناصيف.

59 – **وسائل الإقناع عند الغزالي:** محمد ياسر شرف، ط2 1982.

60 – **وحدة المعرفة:** د. محمد كامل حسين، ط2.

61 – **حقيقة العقل وحركة التاريخ:** فهمي السجين، ط1.

62 – **أصول الفلسفة الإشراقية:** د. محمد علي أبو ريان. ط3.

63 – **سبينوزا:** د. فؤاد زكريا. ط2 1981.

64 – **أبحاث جديدة في الفهم الإنساني:** جـ. فـ. ليبنتز، ترجمة د. أحمد فؤاد كامل.

65 – **طيماوس:** أفلاطون، ترجمة الأب فؤادي جرجي بربارة.

66 – **كتاب النفس والروح وشرح قواهما:** فخر الدين الرازي، تحقيق د. محمد صغير حسن المعصومي.

67 – **كتاب الشفاء:** الحسين ابن سينا، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع 1982.

68 – **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة:** أبو نصر الفارابي، تقديم د. ألبير نصري نادر، ط3.

69 – **كانت أو الفلسفة النقدية:** د. زكريا إبراهيم، ط3.

70 – **مناهج البحث العلمي عند مفكري الإسلام:** علي سامي النشار، ط4 1978.

71 – **مناهج البحث العلمي:** د. عبد الرحمن بدوي، ط3 1977.

72 – **مناهج البحث العلمي:** فلاديمير كورغانوف، ترجمة د. علي مقلد.

73 – **مقالة في العقل والنفس والروح:** ندرة اليازجي.

74 – **مشكلات ما بعد الطبيعة:** بول جانيه وجبريل سياي، ترجمة د. يحيى هويدي 1961.

75 – **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية:** د. محمد عبد الرحمن مرحبا. ط1 1970.

76 – **مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة:** د. محمد علي الجوزو. ط1 1980.

77 – **من الذرة إلى النجم:** بيار روسو، ترجمة د. خليل الجمر.

78 – **محاورات في الدين الطبيعي:** هيوم، ترجمة د. فيصل عباس 1980.

79 – **ما وراء التاريخ:** وليام هاولز، ترجمة د. أحمد أبو زيد.

80 – **عقول المستقبل:** جون. حـ. تايلور، ترجمة د. لطفي فطيم 1985.

81 – **علم ظهور العقل:** غورغ فيلهلم فريدريش هيجل، ترجمة مصطفى صفوان. ط1 1981.

82 – **عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات:** زكريا القزويني، تحقيق فاروق سعد.

83 – **فلسفة كانط:** آميل بوترو، ترجمة د. عثمان أمين 1972.

84 – **فلسفة برتراند رسل:** د. محمد مهران، ط2 1979.

85 – **فلسفة المصادفة:** محمود أمين العالم، 1969.

86 – **فلسفة العلم – الصلة بين العلم والفلسفة:** فيليب فرانك، ترجمة د. علي ناصف، ط1 1983.

87 – **فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار:** محمد وقيدي، ط1 1980.

88 – **فيدون:** أفلاطون، ترجمة عزت قرني 1973.

89 – **قصة الحضارة:** ول ديورانت، ترجمة د. زكي نجيب محمود ط4 الجزء الأول.

90 – **شوبنهاور:** د. عبد الرحمن بدوي.

91 – **تفسير ابن كثير.**

92 – **تفسير الطبري.**

93 – **تفسير القرطبي.**

94 – **تفسير وبيان:** إعداد د. محمد حسن الحمصي، دار الرشيد، مؤسسة الإيمان.

95 – **تكوين العقل الحديث:** جون هرمان راندال، ترجمة د. جورج طعمة. ط2.

96 – **تكوين العقل العربي:** د. محمد عابد الجابري، ط4 1984.

97 – **تكوين العقل العلمي:** غاستون باشلار، ترجمة د. خليل أحمد خليل، ط2 1982.

98 – **تشكيل العقل الحديث:** كرين برينتون، ترجمة شوقي جلال 1984.

99 – **تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة:** د. محمد عابد الجابري.

100 – **تهافت الفلاسفة:** أبو حامد الغزالي، تحقيق د. سليمان دنيا، ط6.

101 – **تناسخ الأرواح:** مصطفى الكيك.

102 – **ذكرى العاقل وتنبيه الغافل:** الأمير عبد القادر الجزائري، تحقيق د. محمود حقي.

103 – **نقد العقل المجرد:** عمانوئيل كنت، تعريب أحمد الشيباني 1965.

104 – **نقد العقل الوضعي:** د. عاطف أحمد، ط1 1980.

105 – **نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان:** فؤاد زكريا.

106 – **نظرية المعرفة العلمية:** د. ماهر عبد القادر محمد علي 1985.

107 – **نظرية المعرفة الإشراقية:** د. إبراهيم إبراهيم هلال 1978.

108 – **ظاهرة العلم الحديث:** د. عبد الله العمر 1983.

109 – **ضوابط المعرفة:** عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ط1 1975.

110 – **لسان العرب.**

- الفهرس: